



La terre retrouvée? : ebreo e nazione nel romanzo italiano del Novecento

Vincenzo Pinto

► To cite this version:

Vincenzo Pinto. La terre retrouvée? : ebreo e nazione nel romanzo italiano del Novecento. Literature. Université de Grenoble; Università del Salento, 2012. Italian. NNT : 2012GRENL006 . tel-00923191

HAL Id: tel-00923191

<https://theses.hal.science/tel-00923191>

Submitted on 2 Jan 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

Pour obtenir le grade du

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

préparée dans le cadre d'une co-tutelle entre
l'Université de Grenoble III et l'Università del Salento

Spécialité: **Etudes italiennes**

Présentée par

Vincenzo PINTO

***La terre retrouvée? Ebreo e nazione nel
romanzo italiano del Novecento***

Thèse dirigée par **Enzo NEPPI**
codirigée par **Antonio DONNO**

préparée au sein des **Laboratoires: «G.E.R.C.I.» et «Dipartimento
di Studi Storici»**

dans les **Écoles Doctorales: «Langue littératures et sciences
humaines» et «Studi storici, geografici e delle relazioni
internazionali»**

Thèse soutenue publiquement le **«18 septembre 2012»**,
devant le jury composé de:

Madame Claude CAZALÉ BERARD

Professeur Émérite, Université Paris Ouest, Nanterre (Président du jury)

Monsieur Enzo NEPPI

Professeur Ordinaire, Université de Grenoble 3 «Stendhal» (Directeur de thèse)

Monsieur Antonio DONNO

Professeur Ordinaire, Université del Salento, Lecce (Codirecteur de thèse)

Madame Ester CAPUZZO

Professeur Ordinaire, Université «La Sapienza», Rom (Rapporteur)



Indice della tesi

Introduzione. *Ebreo tra romanzo e storia. Un contributo alla storia della cultura italiana del XX secolo*

I. Il romanzo come fonte storica: problemi e prospettive.....	I
II. L'immagine letteraria dell'ebreo: i «casi nazionali».....	V
III. ... e il «caso italiano».....	VIII
IV. Il romanzo come specchio (deformato) di un problema storico, etico e politico: il rapporto tra ebreo e nazione nell'Italia novecentesca.....	XII

Ringraziamenti

Capitolo 1. *Ebreo e nazione nell'Italia novecentesca. Note di lettura*

I. Problemi di metodo: gli «ebrei» e gli «italiani» nel Novecento.....	1
II. Gli ebrei dall'Italia liberale alla Prima guerra mondiale: atomismo, integrazionismo o antisemitismo?.....	4
III. La prima grande cesura: la Grande Guerra e l'avvento del fascismo.....	13
IV. La seconda grande cesura: la legislazione antiebraica e la persecuzione delle vite.....	19
V. La terza grande cesura: l'eredità della Shoah e la nascita dello Stato d'Israele.....	26
VI. Considerazioni conclusive: il (o la) «fine» d'Israele?.....	35

Capitolo 2. *Il romanzo dell'«integrazione nazionale». «Gli espianti» di Giuseppe Morpurgo*

I. La nascita della soggettività letteraria ebraica moderna: le opere precorritrici di Enrico Castelnuovo, Virgilio Brocchi ed Ernesto Davide Colonna.....	37
II. Nel cuore pulsante della cultura ebraica italiana di inizio Novecento: Gli espianti (fiorentini) di Giuseppe Morpurgo.....	50
III. Gli altri romanzi dell'«integrazione nazionale».....	61
IV. Ebreo e nazione nel romanzo dell'«integrazione nazionale»: sionismo, religione e identità ebraica.....	79

Capitolo 3. *Il romanzo dell'«anomia ebraica». Antisemitismo e antiggiudaismo nell'Italia fascista*

I. Genesi e affermazione dello stereotipo letterario: il lento passaggio dall'antigiudaismo religioso all'antisemitismo politico.....	89
II. Lo stereotipo letterario antiebraico nel romanzo dell'epoca fascista.....	94
III. L'affermazione del «normotipo» e la caccia della ebreo «anomico».....	128

Capitolo 4. *Il romanzo dell'«impotenza esistenziale». Autoanalisi e incoscienza di sé nella letteratura ebraica novecentesca*

I. Gli archetipi letterari dell'«impotenza esistenziale» ebraica novecentesca: l'«inetto» di Svevo e l'«indifferente» di Moravia.....	139
II. Adriano Grego e la noia esistenziale ebraica: Remo Maun, avvocato (1931).....	143
III. Giorgio Bassani fra senso della solitudine e pudore della morte.....	153
IV. Giorgio Voghera e il «segreto» della morte.....	169
V. Antonio Debenedetti e la ricerca di una «vita».....	177
VI. Roberto Vigevari fra schlemiel e schlimazel.....	186
VII. «Impotenza esistenziale» e appartenenza individuale: può l'«Io» avere una nazione?.....	194

Capitolo 5. *Il romanzo dell'«Olocausto». Persecuzione, resistenza e "ritorno alla vita"*

I. Realtà storica e finzione: il problema della «narrabilità» di Auschwitz.....	203
II. Le prime rappresentazioni narrative dell'«Olocausto»: Giancarlo Ottani, Enrico Pea, Pitigrilli e Gina Formiggini.....	208
III. Letteratura di consumo e persecuzione antiebraica.....	225
IV. L'Olocausto in Italia: La Storia di Elsa Morante (1974).....	244
V. ... e altrove: Se non ora, quando? di Primo Levi (1982).....	255
VI. La fuga, la sofferenza e la mancata redenzione: lineamenti di un «nuovo» ebreo dopo la persecuzione antisemita.....	263

Capitolo 6. *Il romanzo dell'«ebreo fascista». L'ebreo nero di Dino Sanzò*

I. Tra due fuochi: il problema letterario di un «fascismo ebraico» o di un «ebraismo fascista».....	279
II. Lineamenti di un esistenzialismo ebraico: L'ebreo nero di Dino Sanzò.....	284
III. Ebrei fascisti.....	295
IV. ... o ebrei nel fascismo?.....	306

V. <i>Ebraismo e fascismo: la morte nella patria</i>	315
--	-----

Capitolo 7. *Il romanzo dell'«ebreo errante». L'ebreo diasporico fra levantinismo e cosmopolitismo*

I. <i>Da Papini ad Appellius: l'ebreo errante come sintomo della crisi</i>	325
II. <i>Esotismo, orientalismo e marranesimo negli anni Trenta: Guido Milanese, Riccardo Bacchelli, Alfredo Segre e Alfredo Panzini</i>	330
III. <i>L'ebreo (cosmopolita) senza fissa dimora: Alberto Vigevari, Antonio Nucci, Fruttero-Lucentini e Fausto Coen</i>	353
IV. <i>La dispersione come marchio identitario: l'erranza ebraica come metafora della nazionalità atemporale</i>	370

Capitolo 8. *Il romanzo d'Israele. Giudei, zeloti e sabra in Eretz*

I. <i>Prima e dopo la diaspora: l'ebraismo nella Terra di Canaan</i>	383
II. <i>Antico Israele</i>	387
III. <i>... e Nuovo Israele</i>	411
IV. <i>Le due facce d'Israele: il «nuovo ebreo» israeliano nella «storia» umana?</i>	430

Capitolo 9. *Il romanzo dell'«ebreo vinto». Alberto Lecco e il realismo tragico novecentesco*

I. <i>Identità ebraica e letteratura italiana nel Novecento: il caso di Alberto Lecco</i>	439
II. <i>Il romanzo della formazione ebraica: Anteguerra (1955)</i>	442
III. <i>L'apice dell'incomunicabilità umana: L'incontro di Wiener Neustadt (1977)</i>	448
IV. <i>I racconti americani: Un Don Chisciotte in America: La casa dei due fanali e L'uomo del libro</i>	456
V. <i>La tragedia ha un nome: L'ebreo (1981)</i>	470
VI. <i>Un tuffo purificatore nel passato (cristiano): Ester dei miracoli (1986)</i>	474
VII. <i>La tragedia come realtà ontologica dell'ebraismo novecentesco diasporico</i>	477

Conclusioni

I. <i>Il personaggio ebreo attraverso i filoni romanzeschi: genesi (o tramonto?) di un mito-motore nazionale</i>	487
II. <i>La storia nazionale dell'ebreo nel romanzo italiano novecentesco</i>	500

Bibliografia.....	505
-------------------	-----

Introduzione. *Ebreo tra romanzo e storia*

Un contributo alla storia della cultura italiana del XX secolo

I. Il romanzo come fonte storica: problemi e prospettive

Il rapporto fra storia (storiografia) e letteratura costituisce un filone di studi relativamente recente¹. Il dibattito sull'utilizzo delle fonti letterarie è entrato a pieno titolo nell'ambito della metodologia della ricerca storica a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, sollevando non poche domande e fornendo – almeno per ora – risposte non del tutto esaustive. La problematicità di tale dibattito non riguarda soltanto lo statuto della letteratura in quanto tale (aristotelicamente dotata di una propria autonomia rispetto alla storia), ma anche quello della storiografia come disciplina accademica. La storia (ovvero la storiografia) ha risentito indiscutibilmente dello spirito dei tempi, caratterizzati, negli ultimi decenni, dalla crisi dei grandi sistemi filosofici ed epistemologici e dall'esigenza di fornire approdi metodologici dotati di una valenza scientifica universale. Il vecchio dibattito sullo statuto epistemologico della storiografia («scienza artistica» oppure «arte scientifica») si è esteso alle forme della scrittura storica e, contemporaneamente, alle fonti della scrittura storiografica². La convergenza tra il bisogno di dare maggiore spazio alla cultura materiale (secondo la lezione degli annalisti francesi) e quello di studiare le forme artistiche in stretta interrelazione con quelle economiche, politiche e sociali (secondo la lezione della storiografia marxista) ha finito per ampliare l'apparato delle fonti a disposizione dello storico, ma ne ha anche messo in discussione l'uso e la validità. Lo spostamento da un lavoro eminentemente filologico (come l'esame accurato dei documenti) a uno di natura archeologica (come l'esame dei manufatti culturali umani) e sociologico (come l'esame dei fruitori del prodotto culturale) ha introdotto una serie d'interrogativi circa l'intenzionalità delle fonti e i veri obiettivi della ricerca storiografica. In altre parole, le fonti letterarie debbono unicamente fornire un quadro d'insieme di un periodo

-
- 1 Cfr. M. Nacci, *Il romanzo come fonte storica*, in A. Brusa et al., *Ricerca e didattica. Uso delle fonti e didattica della storia*, introduzione di A. De Bernardi, Milano, B. Mondadori, 1985; F.M. Cataluccio (a cura di), *Testi letterari e conoscenza storica. La letteratura come fonte*, Milano, B. Mondadori, 1986; L. Gasparrini, *Il romanzo come fonte storica. La creazione di Milan Kundera*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», XI, 1, 1998, pp. 225-254; M. Legnani, *Appunti sulla relazione tra storiografia e romanzo*, «Italia contemporanea», 213, dicembre 1998, pp. 829-838; *Romanzo e storia*, a cura di D.L. Cagliotti. Interventi di A.M. Banti, A. Scotto di Luzio, M. Malatesta, L. Passerini, «Contemporanea», VIII, 4, ottobre 2005; *Il romanzo e la storia*, a cura di N. Mineo, «Moderna», VIII, 1-2, 2006.
- 2 Si prenda come esempio C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli, 2006. In questo saggio lo storico torinese, fiero sostenitore di una visione «positivistica» della ricerca, lancia una crociata antirelativistica contro Hayden White, il filosofo e critico letterario americano noto per aver formulato in *Metahistory* (1973) una teoria dell'immaginazione storica.

storico? Devono essere rievocative di un'epoca? Oppure possono partecipare attivamente all'elaborazione di un lavoro storico su ampia scala? Il problema è quindi quello del carattere strumentale o meno della fonte letteraria, che suscita inevitabilmente un dibattito sulla differenza tra la letteratura e la storiografia e tra le diverse concezioni del manufatto documentario. Francesca Ottaviani, in un saggio apparso recentemente su «Dimensioni e problemi della ricerca storica», ha fornito questa risposta a questo dibattito:

L'elemento centrale del rapporto fra storia e letteratura consiste proprio nell'individuare quali siano i campi d'indagine in cui un'opera letteraria permette di accrescere la conoscenza storica. Una visione puramente rappresentativa dell'opera limita il ruolo del romanzo come fonte alla sola rievocazione dell'atmosfera generale di un periodo storico. In effetti, un'analisi dei romanzi fondata su basi più solide costituisce uno strumento valido per l'analisi di temi estremamente importanti: la storia delle mentalità, dell'immaginario, dei valori etici ed estetici, delle idee in genere, ecc. Per quanto riguarda poi i romanzi di largo consumo essi possono arricchire la conoscenza, nello studio della storia delle società, di tutti gli aspetti del vivere quotidiano che spesso sfuggono alla ricostruzione storiografica.

L'analisi dell'opera, sia del contenuto che degli elementi formali, deve mirare a conoscere i modelli culturali e i valori sociali in base ai quali l'opera è stata scritta. In questo senso l'arte e la letteratura sono fonti per ricostruire la storia della cultura di una società. Il termine cultura designa in modo molto ampio ogni forma dell'attività umana, individuale e collettiva. La storia della cultura assume così un valore globale, essa funziona da raccordo di tutti i saperi storici specifici e offre la visione complessiva della storia delle società del passato. La concezione della testimonianza storica come monumento, segno dell'attività umana nel tempo, trova la sua piena realizzazione in questa idea della storia della cultura come storia complessiva, che mira a ricostruire le vicende storiche individuali e collettive sotto ogni punto di vista³.

La storia della cultura può quindi essere costruita attraverso l'utilizzo della fonte letteraria, facendo però attenzione a evitare alcuni scivoloni metodologici: la fonte letteraria non deve apparire solo un «tappabuchi», non deve cioè essere utilizzata unicamente per colmare eventuali lacune documentarie; in secondo luogo, non deve essere considerata in termini contrappositivi rispetto alla fonte storica, come lo spazio della «libertà» di fronte al potere politico (come ha cercato di fare la scuola storiografica polacca), oppure come lo strumento dell'industria culturale (come ha teorizzato la scuola di Francoforte)⁴. A pieno titolo, dunque, la fonte letteraria acquisisce lo statuto di fonte privilegiata per studiare la storia di un determinato periodo storico. Ma quale «storia» ne esce fuori? Il romanzo è un genere letterario difficilmente codificabile e definibile, caratterizzato, però, dall'essere un'opera narrativa in prosa di una certa lunghezza che ha acquistato un carattere

3 Cfr. F. Ottaviani, *Romanzo e storia. La narrativa come fonte*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», XVIII, 2, 2005, pp. 186-187 (versione online: <http://dev.dsme.uniroma1.it/dprs/sites/default/files/ottaviani.pdf>)

4 Cfr. J. Topolski, *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*, con la collaborazione di R. Righini, Milano, B. Mondadori, 2007.

«egemonico» a partire dalla seconda metà dell'Ottocento⁵. Nella sua *Estetica* (1835-38) Hegel lo considerava la raffigurazione della «moderna epopea borghese», differente dall'epica per l'assenza di una visione poetica originaria del mondo⁶. Un secolo dopo, nella sua *Teoria del romanzo* (1916-20) Lukács lo definiva come un tentativo di «ricostruire la nascosta totalità della vita» in un mondo senza Dio, dove forte è il conflitto tra aspirazioni e realizzazioni umane⁷. In *Estetica e romanzo* (1975) Bachtin lo considerava il prodotto della polifonia del mondo occidentale moderno⁸. In *Teoria del romanzo* (2011) Mazzoni lo definisce come l'ingresso della democrazia nella letteratura, come il successo della particolarità occidentale⁹. Il romanzo sarebbe dunque il genere letterario moderno per eccellenza proprio per la sua capacità di rappresentare la dissoluzione dell'unità trascendentale del mondo medievale ponendo al centro della narrazione le coscienze individuali¹⁰. Il protagonista non è più un eroe esemplare, ma un uomo «qualunque» calato nelle vicende storiche. La capacità romanzesca di rappresentare la condizione umana nella sua più intima e sordida realtà finisce per sollevare due vecchi interrogativi: il carattere «documentario» della prosaicità dell'esistenza quotidiana e il rapporto tra finzione e verità storica, tra romanzo e verosimiglianza. Se nel corso dell'Ottocento il romanzo storico è riuscito a fornire in qualche modo risposte convincenti a questi dilemmi, nella misura in cui ha ampliato la conoscenza del passato e ha «anticipato» le ricerche storiografiche dedicate al costume e alla mentalità¹¹, che ne è del rapporto tra verità e finzione nella narrazione storica?

La commistione tra verità e finzione nella scrittura narrativa riguarda anche la storiografia, ovvero il ricorso a elementi finzionali nel lavoro dello storico¹². Un'opera storiografica non è infatti la semplice riproposizione speculare dei documenti del passato, ma una narrazione in prosa volta a raccontare un determinato evento del passato e a interpretarlo secondo le intenzioni e le scelte dell'autore. Lo storico assume dunque una difficile azione mediatrice tra il fatto e la sua interpretazione, elabora letterariamente un evento del passato. Il terreno di questa mediazione – secondo la Ottaviani – è rappresentato dalla categoria della «verosimiglianza», propria tanto della letteratura, quanto della scienza: «Tale impostazione teorica, che pure offre interessanti spunti di riflessione, pare comunque rischiosa almeno nella sua prima parte. Si elimina di fatto ogni diversità tra una narrazione di fatti veri e una narrazione d'invenzione, sulla base di una presunta identità

5 Sul caso italiano si veda F. Colombo, *La cultura sottile. Media e industria culturale in Italia dall'Ottocento agli anni Novanta*, Milano, Bompiani, 2009.

6 Cfr. G.F.W. Hegel, *Estetica*, vol. 2, III.2.c: *Il romanzesco*, Milano, Feltrinelli, 1978.

7 Cfr. G. Lukács, *Teoria del romanzo*, Milano, SE, 2004.

8 Cfr. M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, introduzione di R. Platone, Torino, Einaudi, 2001.

9 Cfr. G. Mazzoni, *Teoria del romanzo*, Bologna, Il Mulino, 2011.

10 Cfr. W. Kryszinski, *Il romanzo e la modernità*, prefazione di F. Muzzioli, Roma, Armando, 2003.

11 Cfr. G. Lukács, *Il romanzo storico*, introduzione di C. Cases, traduzione di E. Arnaud, Torino, Einaudi, 1977.

12 Cfr. P. Ricoeur, *Storia e verità*, introduzione all'edizione italiana di P. Ricoeur, traduzione di C. Marco e A. Rosselli, Lungro di Cosenza (CS), C. Marco, 1994; K. Pomian, *Che cos'è la storia*, Milano, B. Mondadori, 2009.

delle funzioni comunicative. Si elimina cioè quella distinzione necessaria e irrinunciabile che sussiste nel fine della narrazione: raccontare cose vere per lo storico, e cose che solo sembrano vere per lo scrittore. Si elimina, inoltre, quella relazione necessaria tra l'opera storica e il sapere storico dei lettori, unica garanzia che consenta di verificare e mettere in discussione la verità dei fatti narrati»¹³. Il rapporto tra storia e letteratura consente di individuare uno statuto più chiaro della fonte letteraria: mentre la critica letteraria fornisce una serie di metodi di analisi e interpretazioni dei testi, tutti fondamentali per comprendere la genesi interna di un testo, una fonte letteraria non rappresenta l'oggetto dell'indagine storica, ma il suo strumento. La letteratura (e il romanzo, in questo caso particolare) va considerata come un sistema fornito di documenti, interpretazioni e conoscenze; un sistema permeabile e aperto a elementi extra-letterari, in rapporto sinergico e continuo con la cultura umana. La storiografia deve interrogarsi sulla fonte letteraria adottando una critica esterna e una interna: da una parte valutare l'opera in relazione alla biografia dell'autore, il suo rapporto con la tradizione letteraria e i meccanismi di fruizione e ricezione del pubblico; dall'altra, analizzare il testo, i contenuti, la forma, le modalità espressive e lo stile¹⁴.

Il discorso sinora affrontato ci ha permesso di comprendere e di giustificare un lavoro storiografico serio e circostanziato che faccia ricorso alle fonti letterarie, considerandole come strumenti d'indagine privilegiati e non meramente ausiliari. Come abbiamo visto, il romanzo può essere considerato una fonte letteraria privilegiata non solo perché ha raggiunto un successo e una diffusione di massa nel corso degli ultimi due secoli, ma anche per la sua emblematicità, perché è stato capace meglio di altre forme espressive di rappresentare le ansie, le paure e le speranze dell'uomo moderno. Talora il protagonista si trova di fronte a eventi storici particolarmente rilevanti, ma assai spesso è la sua esistenza in tutti gli aspetti anche più prosaici a essere al centro dell'intreccio. Esiste un problema di definizione «orizzontale» e «verticale» del romanzo: da una parte bisogna considerare la validità estetica del testo e la sua diffusione in un determinato contesto; dall'altra, va tenuta in considerazione l'evoluzione storica del genere nel corso del tempo (di qui il problema delle cesure storiche e del rapporto tra «spirito dell'epoca» e forma romanzesca)¹⁵. Elementi qualitativi finiscono inevitabilmente per confliggere con altri quantitativi nella selezione delle fonti letterarie: qual è il rapporto tra «letteratura alta» e «letteratura triviale», tra «letteratura di consumo» e «letteratura di massa»?¹⁶ È più importante individuare i sottogeneri d'appartenenza oppure il pubblico di riferimento?¹⁷ È più rilevante la «forma» oppure la «sostanza», come sostiene

13 Cfr. Ottaviani, *Romanzo e storia*, cit., pp. 189-190.

14 Cfr. ivi, pp. 195 ss.

15 Cfr. F. Moretti (a cura di), *Il romanzo*, vol. I: *La cultura del romanzo*, Torino, Einaudi, 2005.

16 Cfr. U. Schulz-Buschhaus et al., *Trivialliteratur? Literature di massa e di consumo*, Trieste, Lint, 1979.

17 Cfr. D.W. Fokkema e E. Kunne Ibsch, *Teorie della letteratura del XX secolo. Strutturalismo, marxismo, estetica della ricezione, semiotica*, Bari, Laterza, 1981.

Petronio?¹⁸ Tutte queste domande sono più che lecite se ci troviamo di fronte a un lavoro storiografico che aspira a fornire un'interpretazione esaustiva di un problema storico ricorrendo a una fonte letteraria. Ma la liceità di tali interrogativi finisce inevitabilmente per non considerare sia l'obiettivo della ricerca, sia il livello e il valore della fonte documentaria utilizzata. Come avremo modo di scoprire, il romanzo italiano novecentesco si è interessato diffusamente dei personaggi ebrei, in alcuni casi ponendoli al centro della sua narrazione, in altri considerandoli gli strumenti della sua visione del mondo. Il romanzo italiano ha raffigurato l'ebreo attraverso determinate categorie letterarie oppure no? La diversa centralità conferita al personaggio è la spia indiziaria di una diversa visione del mondo?

II. *L'immagine letteraria dell'ebreo: i «casi nazionali» (alla ricerca di una sintesi generale?)*

L'immaginario letterario nazionale dell'ebreo è andato assumendo una centralità crescente negli studi culturali degli ultimi decenni. Dopo alcuni lavori precursori apparsi nel periodo interbellico (si pensi al lavoro sociologico di Joshua Kunitz sull'ebreo nella letteratura russa e al lavoro di Frank Montagu Mogger sull'ebreo nella letteratura inglese ottocentesca)¹⁹, è nel secondo dopoguerra che vengono pubblicati con una certa regolarità studi dedicati all'analisi della presenza dell'ebreo nei diversi panorami letterari nazionali. Una particolare spinta propulsiva è stata offerta dai paesi anglosassoni, dove sono apparsi numerosi lavori dedicati al panorama letterario autoctono, americano e – in un secondo tempo – europeo (spesso d'autore ebreo emigrato). Il mondo letterario anglosassone è stato scandagliato da Edgar Rosenberg (*From Shylock to Svengali*, 1961), Leslie A. Fiedler (*The Jew in the American novel*, 1966), Harold Fisch (*The Dual Image*, 1971), Louis Harap (*The Image of the Jew in American Literature*, 1978), Derek Cohen e Deborah Heller (*Jewish Presences in English Literature*, 1990), e Bryan Chayette (*Constructions of "the Jew"*, 1993). Il mondo letterario tedesco, dopo i pionieristici lavori di Albert Marx Friedenberg (*The Jew in German literature*, 1907) e Ludwig Geiger (*Die deutsche Literatur und die Juden*, 1910), è stato esplorato solo recentemente da Heydi M. Müller (*Die Judendarstellung in deutschsprachiger Erzählprosa*, 1984), Frank Margit (*Das Bild der Juden in der deutschen Literatur*, 1986), Irving Massey (*Philo-semitism in nineteenth-century German literature*, 2000) Bryan Chayette e Nadia

18 Cfr. G. Petronio (a cura di), *Letteratura di massa, letteratura di consumo. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1979.

19 Cfr. J. Kunitz, *Russian literature and the Jew. A Sociological inquiry into the nature and origin of literary patterns*, New York, Columbia University Press, 1929; F. Montagu Mogger, *The Jew in the literature of England to end of the 19th century*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1944.

Valman (*The image of the Jew in European liberal culture*, 2004), John D. Martin (*Representations of Jew*, 2004), P. O'Doherty (*The Portrayal of Jews in GDR Prose Fiction*, 1997; *Jews in German literature since 1945*, 2009), Ritchie Robertson (*The "Jewish question" in German literature, 1749-1939*, 1999), Günther Hartung (*Juden und deutsche Literature*, 2006), e John Ward (*Jews in business and their representation in German literature*, 2010). L'Europa orientale è stata analizzata da Jakub Blum (*The image of the Jew in Soviet Literature*, 1984), Harold B. Segel (*Images of the Jew in Polish literature*, 1996), Gabriella Safran (*Rewriting the Jew*, 2000), Joanna B. Michlic (*The image of the Jew from 1880 to the present*, 2006), Gary Rosenshield (*The Ridiculous Jew*, 2008). Infine, il caso francese è stato scandagliato da Charles Cuno Lehrmann (*L'élément juif dans la littérature française*, 1960), Moses Debré (*The image of the Jew in French literature from 1800 to 1908*, 1970) e Ellen F. Schiff (*From stereotype to metaphor*, 1978).

Ci siamo limitati a fornire alcuni titoli dell'immaginario letterario, perché altrimenti avremmo dovuto citare molti altri lavori, fra cui quelli pionieristici di George L. Mosse²⁰ e, negli ultimi anni, di Sander Gilman, dedicati all'elaborazione dell'immagine dell'ebreo nella cultura mitteleuropea otto- e novecentesca²¹. L'alto numero di lavori dedicati all'immagine letteraria dell'ebreo non deve trarci in inganno: è vero che gli studiosi si sono soffermati su diverse opere letterarie dall'età moderna sino ai nostri giorni (per lo più in prosa), ma lo hanno fatto sempre all'interno dello studio di un'idea e degli stereotipi negativi²². L'obiettivo di molti di questi lavori (a partire da quelli «assimilazionisti» e «assimilatori» pre-bellici degli ebrei tedeschi e americani) è stato duplice: da un lato indagare la presenza di elementi particolarmente discriminatori nell'elaborazione dell'immagine dell'ebreo (il che è comprensibile, alla luce di ciò che ha determinato la politica persecutoria nazista del secolo scorso); dall'altro, costruire l'immaginario letterario ebraico attraverso un insieme di miti, sogni e archetipi ricorrenti²³. Va detto che le prime ricerche sul tema sono state realizzate da autori ebrei, più sensibili degli altri a cogliere le diverse sfumature presenti nel panorama letterario delle singole letterature nazionali e, indirettamente, artefici di una strumentalizzazione politica favorevole alle «vittime». Non è possibile generalizzare un così vasto panorama critico, anche se gli studi sull'immaginario letterario hanno risentito indubbiamente sia delle predilezioni teoriche e politiche degli autori, sia dei particolari momenti storici in cui sono apparsi. Due dei grandi limiti di questi lavori sono dati dall'assenza di una contestualizzazione storica più ampia e dalla tendenza schematica a voler ridurre l'«elemento ebraico» a un problema nazionale e linguistico privo di un'effettiva «soluzione» (che non sia quella

20 Cfr. G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, traduzione di F. Saba-Sardi, Milano, Il Saggiatore, 2008.

21 Cfr. S.L. Gilman, *Il mito dell'intelligenza ebraica*, Torino, UTET libreria, 2007.

22 Sull'immaginario antisemita rimandiamo al capitolo III.

23 Su questo tema in generale si veda W.F. Otto, *Il volto degli dèi. Legge, archetipo e mito*, a cura di G. Moretti, traduzione di A. Stavru, Roma, Fazi, 1996.

nazionalista-sionista o integrazionista-americana). In altre parole, l'ebreo è stato sussunto sotto categorie idealtipiche indubbiamente valide a livello interpretativo (lo «speculatore», il «deicida», il «complotto»), ma troppo spesso figlie, a loro volta, della stereotipizzazione politica avversaria. L'obiettivo di dimostrare meccanicisticamente il legame tra lo stereotipo, il mito, la persecuzione e la mancata integrazione è stato raggiunto talora a scapito di una visione più complessa dell'identità ebraica.

L'idea stessa di immagine e d'immaginario merita alcune brevi considerazioni. Nel corso del Novecento sono apparsi una serie di studi filosofici volti in qualche modo a fare chiarezza su questa facoltà umana (si pensi soprattutto ai primi lavori sartriani degli anni Trenta, permeati dalla fenomenologia husserliana)²⁴. Mentre l'immagine si riferisce alla facoltà immaginativa e all'autore che ne è in qualche modo artefice (di qui l'immagine dell'ebreo in un ambito spazio-temporale ben preciso), l'immaginario si basa sui prodotti dell'immaginazione, che possono essere miti, archetipi e – nel caso specifico – stereotipi (di qui la possibilità di travalicare gli ambiti spazio-temporali)²⁵. L'immagine si riferisce al soggetto, mentre l'immaginario all'oggetto. La prima presuppone una sorta d'intenzionalità originaria da parte dell'autore nel voler esprimere una determinata visione del mondo e della realtà, mentre il secondo esprime l'esito di un intervento preconciso, a-razionale (se non irrazionale), che produce immagini irreali e «rivoluzionarie»²⁶. Uno degli scogli che gli studi sull'immagine dell'ebreo hanno dovuto affrontare non consiste tanto in una forma di determinismo della rappresentazione, quanto proprio nella creazione, elaborazione e uso di questi miti a un livello più ampio²⁷. La dimensione nazionale e linguistica di queste analisi si scontra dunque col problema di dover necessariamente limitare la costruzione dell'immaginario a un contesto ben preciso, anche se, in teoria, l'immaginario sembra rifuggire da costrizioni spaziali e temporali. Il romanzo, che abbiamo visto essere il prodotto letterario di punta di un particolare momento storico (le miserie e le grandezze della borghesia occidentale), si trova a dover contemperare l'azione concreta umana nella vita quotidiana e l'intervento dell'immaginario, ovverosia la soggettività dell'individuo e l'oggettività di forze estranee e fuori dal controllo della sua «ragione». Gli effetti dell'evidente discrasia tra immagine e immaginario non sono stati ancora del tutto chiariti dagli studiosi, poiché, se da una parte è forte la tendenza a «uccidere» l'autore a favore di una sorta d'«inconscio

24 Cfr. J.-P. Sartre, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Torino, Einaudi, 2007; id., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, revisione, note e apparati di N. Pirillo, Milano, Bompiani, 2007.

25 Cfr. G. Fossi, *Fantasia e onnipotenza. La teoria della psicoanalisi dell'immaginario*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981; C. Sini, *I luoghi dell'immagine e la teoria dell'immaginazione*, Milano, Unicopli, 1982.

26 Cfr. F. Carnagnola, *La triste scienza. Il simbolico, l'immaginario, la crisi del reale*, Roma, Molteni, 2002; R. D'Alessandro, *La teoria e l'immaginazione. Sartre, Foucault, Deleuze e l'impegno politico (1968-1978)*, Roma, Manifestolibri, 2010.

27 Cfr. F. Cassinari, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, prefazione di R. Bodei, Milano, Franco Angeli, 2005.

strutturale», d'«industria culturale» oppure di «struttura» economica²⁸, dall'altra si avverte l'esigenza di salvaguardarne la soggettività. La narrazione e il narratore, così come l'immaginario e l'immagine, non trovano sempre un adeguato equilibrio²⁹.

III. .. e il «caso italiano»

Il «caso italiano» sembrerebbe più semplice e meno problematico degli altri, partendo dalla semplice constatazione della relativa esiguità della comunità ebraica locale e della forte tendenza all'assimilazione presente – quanto meno – sino all'avvento del fascismo. Invero, proprio la tesi della relativa integrazione degli ebrei nel tessuto connettivo nazionale ottocentesco è stata più volte criticata nel secondo dopoguerra, sulla scorta – come vedremo – della «memorializzazione della Shoah» e della nascita dello stato d'Israele. Il primo lavoro organico dedicato all'immagine dell'ebreo nella letteratura italiana porta la firma dello studioso italo-americano Andrew Canepa. Il saggio, apparso sulla «Rassegna mensile d'Israele» nel 1978, si concentra sul rapporto tra antisemitismo politico e immagine dell'ebreo nella cultura «alta» e popolare nell'Italia liberale. Una volta appurato che i «migliori letterati del periodo postrisorgimentale hanno trascurato nell'insieme argomenti e personaggi ebrei», Canepa si sposta sulla letteratura popolare veicolata dal romanzo d'appendice. L'elemento strutturale che caratterizzerebbe queste opere è la «degiudaizzazione finale dei protagonisti ebrei, che si compie, o attraverso la conversione, o attraverso la rivelazione che in realtà non erano stati mai ebrei»³⁰. Una volta stabilito – sulla scorta di Umberto Eco – che la paraletteratura europea dell'epoca aveva fondamentalmente un ruolo politico e sociale conservatore, Canepa conclude che nell'Italia liberale l'élite e la cultura popolare presentavano «una concezione del giudaismo e del carattere ebraico essenzialmente derogatoria». Tale immagine negativa, insieme a un antisemitismo esplicito «relativamente debole» e limitato alle frange cattoliche, avrebbe contribuito alle pressioni assimilatorie verso la minoranza ebraica: «alcuni hanno interiorizzato completamente l'immagine negativa e si sono serviti della scappatoia indicata dai personaggi ebrei dei romanzi, ma anche tra quelli che non si sono convertiti il diffuso sentimento di spregio per il giudaismo ha intaccato l'atteggiamento religioso e ha condizionato l'immagine di sé di molti ebrei italiani»³¹.

La tesi di Canepa che l'immaginario letterario avrebbe favorito l'assimilazione ben più

28 Cfr. S. Levis Sullam, *L'archivio antiebraico. Il linguaggio dell'antisemitismo moderno*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

29 Cfr. A. Abruzzese, *L'intelligenza del mondo. Fondamenti di storia e teoria dell'immaginario*, Roma, Moltemi, 2001.

30 Cfr. A.M. Canepa, *L'immagine dell'ebreo nel folclore e nella letteratura del post-risorgimento*, «La Rassegna mensile d'Israele», XLIV, 5-6, maggio-giugno 1978, p. 397.

31 Cfr. *ivi*, p. 399.

dell'antisemitismo politico non trova particolare riscontro nel lavoro di Giorgio Romano, un ebreo italiano emigrato in Israele e autore di una raccolta di saggi dedicati agli ebrei nella letteratura italiana (1979)³². Il lavoro di Romano, prettamente didascalico e quantitativo, offre un quadro abbastanza esaustivo delle opere letterarie d'argomento ebraico pubblicate in Italia nel corso del XX secolo, limitandosi a fungere d'apparato bibliografico per nuove ricerche dedicate – come in altri paesi – all'«elemento ebraico» nella letteratura nazionale³³. La prospettiva nazional-sionista offerta da Romano è stata indirettamente sposata da Henry Stuart Hughes nel suo studio *Prisoners of hope* (1983). Stuart Hughes, contrariamente al lavoro «dilettantistico» di Romano, è stato uno studioso noto e apprezzato in tutto il mondo accademico anglosassone, politicamente attivo nei movimenti pacifisti degli anni Sessanta e Settanta, particolarmente sensibile all'applicazione della psicanalisi alla storia delle idee³⁴. Il titolo del suo lavoro riassume appieno la tesi sostenuta dall'autore: gli ebrei italiani, studiati attraverso la produzione letteraria e autobiografica dei «maggiori» (Svevo, Moravia, Bassani, Carlo e Primo Levi, Natalia Ginzburg) dell'età argentea (1924-1974), sarebbero stati «prigionieri della speranza» di poter diffondere una mentalità «ecumenico-umanistico-progressista» nel mondo culturale e politico italiano novecentesco. Stuart Hughes cerca di capovolgere la critica «gentile» verso il «particolarismo ebraico» (fomentatrice dell'odio antisemita), individuando tre peculiarità «ebraiche» nel dopoguerra: la crisi della *senilità* nella generazione dell'Olocausto; l'«atrocià» del sentimento di esclusione d'ascendenza esilica; la famiglia intesa come base morale e non come unità economica³⁵. Tali caratteristiche, però, finiscono per confermare la vacua «speranza» dell'immaginazione ebraica: l'universalismo di Nello Rosselli citato nella chiusa sembra quasi certificare il fallimento di un sentimento velleitario e la persistenza in Italia, anche dopo la fine della guerra, di un sentimento d'intolleranza e d'estraneità verso la minoranza ebraica³⁶.

Mentre il lavoro di Canepa riguardava l'immaginario culturale italiano e quello di Stuart Hughes l'immaginazione ebraica, Lynn M. Gunzberg sposta la sua attenzione sull'immaginazione letteraria italiana «gentile». Il dottorato della studiosa americana, pubblicato nel 1992 e mai tradotto in italiano³⁷, ripercorre la costruzione dell'immaginazione letteraria a partire dall'emancipazione

32 Giorgio Romano è stato di fatto il responsabile della pagina letteraria della «Rassegna mensile di Israel», il mensile ufficioso della cultura ebraica italiana dal 1925 in poi.

33 Cfr. G. Romano, *Ebrei nella letteratura*, Roma, Carucci, 1979; id. *Bibliografia italo-ebraica (1848-1977)*, Firenze, Olschki, 1979.

34 Cfr. H. Stuart Hughes, *Coscienza e storia. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1933*, Torino, Einaudi, 1967.

35 Cfr. id., *Prigionieri della speranza. Alla ricerca dell'identità ebraica nella letteratura italiana contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 180 ss.

36 Cfr. *ivi*, p. 184.

37 Una parziale rielaborazione della sua tesi è apparsa negli annali della storia degli ebrei in Italia, curati da Corrado Vivanti. Cfr. L.M. Gunzberg, *Alcuni romanzieri del Novecento*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. XI, t. 2: *Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1575-1618.

ebraica ottocentesca, per giungere sino all'«estranamento» perpetrato dalle leggi razziali fasciste. Lo fa analizzando alcune opere sintomatiche della letteratura popolare: *L'ebreo di Verona* di Bresciani, *I sonetti romaneschi* di Belli, la feuilletonistica di fine Ottocento e il passaggio dall'antigiudaismo cristiano all'antisemitismo fascista nei romanzi di alcuni scrittori degli anni Trenta. La tesi della Gunzberg è che, malgrado l'assimilazione religiosa e culturale ebraica italiana, o proprio in conseguenza di essa, la rappresentazione letteraria del mondo ebraico non fece sostanziali progressi dal 1830 al 1930. Riprendendo in parte i lavori di Mosse sulla nazionalizzazione culturale delle masse, la studiosa americana ritiene che la minoranza ebraica non si sia mai «integrata» nel discorso culturale italiano: «i cuori e le masse delle masse degli italiani» furono il terreno fertile in cui crebbero e si svilupparono la legislazione razziale fascista³⁸. Il determinismo della Gunzberg è stato in parte attenuato dal lavoro di Vincenzo Fasano sull'immagine dell'ebreo nel feuilleton italiano di fine Ottocento, apparso alcuni anni fa in francese presso un editore leccese. Lo storico pugliese parte sostenendo la tesi di Canepa sul legame tra emancipazione ebraica e antigiudaismo cattolico, particolarmente visibile nella letteratura popolare dell'epoca. Gli stereotipi di questa produzione romanzesca sarebbero «l'esito d'una storia d'oppressione sociale e della condanna religiosa, ma anche le armi d'una battaglia ideologica e politiche senza tregua»³⁹. Attribuendo all'ebreo le caratteristiche dello straniero, si riconosce in lui «il nemico dell'identità nazionale», in quanto deicida, omicida rituale e complottardo. «Le rappresentazioni finzionali – conclude – [...] hanno aiutato a preparare il terreno agli orientamenti ideologici che hanno tragicamente insanguinato il XX secolo»⁴⁰.

L'ultimo lavoro dedicato all'immaginario (o immaginazione) letterario ebraico è la raccolta di saggi postuma di Riccardo Bonavita, intitolata emblematicamente *Spettri dell'altro* (2009). Lo studioso bolognese, morto prematuramente nel 2005, analizza la circolazione di pregiudizi, credenze e atteggiamenti razzistici nella produzione letteraria italiana tra Otto- e Novecento, cercando di delineare una «grammatica dell'alterità» d'ispirazione critica francofortese. L'autore dimostra non solo la «fortuna» di «mediocri pennivendoli» nel periodo interbellico, ma anche la continua strumentalizzazione ai fini politici della cultura e dei suoi «funzionari»⁴¹. Ciò che accomuna il lavoro di Bonavita agli altri sinora citati è proprio la tendenza a ricostruire la presenza letteraria dell'ebreo come storia della progressiva emarginazione dalla vita nazionale di una minoranza integrata. Questo processo irreversibile sarebbe iniziato in concomitanza con

38 Cfr. L.M. Gunzberg, *Strangers at home. Jews in the Italian Literary Imagination*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 179 ss.

39 Cfr. V. Fasano, *L'image du juif dans le roman feuilleton italien (1870-1915)*, Galatina (LE), Congedo, 2008, p. 19.

40 Cfr. *ivi*, pp. 262-263.

41 Cfr. R. Bonavita, *Spettri dell'altro. Letteratura e razzismo nell'Italia contemporanea*, a cura di G. Benvenuti e M. Nani, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 9 ss.

l'emancipazione giuridica, ma lo sviluppo di un filone letterario non necessario, ma consapevole avrebbe prodotto il radicamento di una serie di stereotipi e di miti che avrebbero indubbiamente favorito e «giustificato» la legislazione razziale fascista. Proprio la persecuzione antiebraica rappresenterebbe il culmine di un processo culturale, oltre che politico, intrapreso più o meno scientemente da alcune voci del panorama politico italiano a partire dall'Ottocento: dapprima la stampa cattolica, poi quella nazionalista, infine quella fascista. La letteratura (e il romanzo, in particolare) ha veicolato l'immagine dell'ebreo nemico del corpo sociale, «meritevole» di un disprezzo morale trasformatosi poi in disprezzo politico e in persecuzione razziale. Inevitabilmente, gli studiosi che si sono occupati d'immaginario letterario ebraico italiano hanno tenuto conto degli sviluppi storici e politici successivi, chiosando all'unisono sul fallimento sostanziale dell'«integrazione ebraica» e sulla persistenza di un immaginario gretto, popolare e stereotipizzante. Non solo, gli studiosi del «caso italiano» hanno sottolineato l'influenza esercitata dalla letteratura popolare come veicolo di progetti politici conservatori e reazionari, avallando in qualche modo la tesi di Eco sul rapporto tra retorica e ideologia, ma anche finendo per sminuire il suo ruolo: al «superuomo» gentile si contrapporrebbe il «sotto-uomo» ebreo⁴².

Alcune considerazioni le meritano gli studi dedicati alla letteratura ebraica italiana contemporanea. Ci troviamo di fronte a studi letterari intenti, da una parte, a declinare la produzione di autori ebrei italiani e, dall'altra, a cercare le «peculiarità» della scrittura ebraica italiana. Come avremo modo di vedere nel corso della tesi, questi lavori hanno l'indubbio merito di occuparsi della produzione di alcuni scrittori ebrei italiani, ma hanno il limite di soffermarsi quasi esclusivamente su alcuni «maggiori» e su alcune tematiche ben precise. I maggiori sono fondamentalmente tre: Primo Levi, Giorgio Bassani e Natalia Ginzburg. Accanto agli scrittori ebrei che hanno concesso spazio all'identità ebraica vi sono quelli che l'hanno soltanto sfiorata oppure non si sono affatto interessati della loro identità etnico-religiosa (come Italo Svevo e Alberto Moravia), emblematici a loro volta del grado d'integrazione e d'assimilazione degli ebrei nel tessuto connettivo italiano. Il tema dell'identità ebraica è stato contrapposto in qualche modo a quello della «questione ebraica», ovvero è stato privilegiato il soggettivismo degli autori a scapito di un contesto storico e letterario percepito o descritto come «alieno», «ostile» o «discriminante». Il soggettivismo intimistico di questi autori ebrei è stato pesantemente «disturbato» da eventi storici come la persecuzione antisemita, che ha significato la fine della parità giuridica, mentre le vicende relative alla costruzione dello stato d'Israele (quindi, a un'identità ebraica nazionale, se non nazionalista) hanno avuto scarsa eco. La persecuzione antisemita ha anche rafforzato il senso della memoria ebraica, rendendo molte opere dei «maggiori» non il frutto di una finzione letteraria, ma quello delle proprie

42 Cfr. U. Eco, *Il superuomo di massa. Retorica e ideologia nel romanzo popolare*, Milano, Bompiani, 2001.

tragiche e dolorose esperienze individuali. La letteratura ebraica italiana finisce per essere una sorta di diario intimo del fallimento della propria integrazione nazionale e la descrizione del processo di laicizzare del martirologio ebraico⁴³. Questo spiega anche l'eccessiva – e tuttavia comprensibile – piega della storiografia italiana, anch'essa intenta a ricostruire la storia di un fallimento politico e umano. Ma spiega altresì la profonda differenza tra scrittura ebraica e scrittura non ebraica d'argomento ebraico (lacuna che questo lavoro tenta di colmare): a fronte di «maggiori» e «minori» devoti all'introspezione soggettiva oppure alfieri delle grandi correnti europee vi sono autori poco celebrati, «dilettanti» della letteratura oppure frequentatori «occasionalisti» del genere romanzesco che hanno contribuito a riempire lo spazio del mercato editoriale italiano e, di converso, quello dell'immaginario collettivo⁴⁴.

III. *Il romanzo come specchio (deformato) di un problema storico, etico e politico: il rapporto tra ebreo e nazione nell'Italia novecentesca*

Gli studi dedicati all'immaginario letterario ebraico in Italia e all'estero sono accomunati dalla tendenza a considerare gli ebrei come una «minoranza» nazionale e non come singoli individui. In qualche modo, tutti gli autori hanno finito per dare una valenza territoriale, nazionale e comunitaria al problema dell'immaginario letterario. Il motivo principale consiste nell'esigenza di fornire una visione unitaria della cultura e quindi di mantenere una sorta di unità linguistica. Se si eccettuano il lavoro di Canepa e quello di Romano, tutti gli altri studiosi sono critici letterari accademici. In altre parole, nessuno storico ha cercato di occuparsi della storia degli ebrei in Italia a partire dalle fonti letterarie (se non, come abbiamo visto, rileggendo gli stereotipi negativi). Questo è dovuto in parte a un pregiudizio insito in molti storici tradizionali, che ritengono la letteratura unicamente un supporto e non una fonte vera e propria, ovvero utilizzano i testi letterari unicamente per fornire un quadro suggestivo dello «spirito dell'epoca» oppure per colmare alcune lacune documentarie. Come abbiamo visto, il rapporto tra storia (storiografia) e letteratura può essere molto fecondo, una volta appurata la natura della fonte e avendola messa al vaglio di una critica interna (testuale) ed esterna (contestuale). I romanzi d'argomento ebraico possono essere considerati le testimonianze di una determinata epoca, non solo perché ci permettono di ricostruire l'immaginazione dell'autore oppure l'immaginario letterario più in generale, ma anche perché ci consentono di comprendere come e quando il romanzo, fonte documentaria di primo piano

43 Si prenda come esempio lo studio di L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano (da Svevo a Bassani)*, prefazione di A. Cavaglion, Firenze, Giuntina, 2006.

44 Cfr. Bonavita, *Spettri dell'altro*, cit., pp. 77 ss.

dell'immaginario collettivo contemporaneo (soverchiata solo nel secondo dopoguerra dai mass media via etere)⁴⁵, ha saputo coagulare i sentimenti degli autori e dei lettori su un determinato tema. Una volta individuata la fonte, bisogna indicare le scansioni cronologiche e il problema da affrontare. A costo di non apparire «originale», il problema storico affrontato nei romanzi italiani sarà quello comune – in un modo o nell'altro – sia agli studiosi dell'immaginario letterario ebraico, sia – come vedremo – agli storici degli ebrei in Italia: il rapporto tra ebreo e nazione nella cultura italiana novecentesca. In altre parole, il rapporto tra ebreo e nazione nel romanzo italiano del Novecento.

Le motivazioni che ci hanno indotto a individuare questa prospettiva privilegiata sono varie. Innanzitutto, la fonte letteraria «romanzo» ci è apparsa quella maggiormente in grado di fornire un quadro verosimile della coscienza italiana di massa nel secolo passato, assai meglio dei moderni mezzi di comunicazione, proprio perché la popolarità del romanzo era esplosa a cavallo dei due secoli, raggiungendo una maturità di lungo periodo nel corso del XX secolo. In secondo luogo, il romanzo ci è parso preferibile ad altre fonti letterarie (come il racconto e la memorialistica), perché dotato di un intreccio abbastanza complesso da poter rispecchiare meglio i problemi e le ansie della coscienza dei lettori, ma anche perché – pur dotandosi o meno di un certo grado di verosimiglianza – privo dell'intenzionalità e della consapevole retrospettività dell'autobiografia⁴⁶. In terzo luogo, abbiamo deciso di non privilegiare la letteratura popolare (come hanno fatto molti studiosi dell'immaginario letterario italiano, sulla scorta forse della rivalutazione euristica e metodologica fornita da Eco), perché il romanzo va considerato a tutto tondo, in tutti i suoi generi e senza distinzioni orizzontali o verticali. In quarto luogo, il romanzo è qui considerato come testimonianza culturale e spirituale di un'epoca, non come un oggetto dotato di valore e qualità letterarie proprie, onde privilegiare la trasversalità della ricerca. In quanto luogo, il rapporto tra ebreo e nazione può essere scandagliato non soltanto considerando l'evoluzione politico-istituzionale italiana (come sostanzialmente hanno fatto tutti gli studiosi di cose ebraiche), ma anche ricorrendo all'evoluzione dell'immaginazione e dell'immaginario letterari (come in parte hanno fatto gli studiosi citati). Questo rapporto «istituzionalmente» problematico va scandagliato sia prendendo in considerazione la produzione di autori ebrei, sia quella di autori «non ebrei». Il problema dell'«ebraicità» dell'autore viene sciolto sulla base dell'appartenenza religiosa tradizionale (è ebreo chi è di madre ebrea), anche se – come vedremo – il termine è stato esteso in tempi più recenti anche ai figli di padre ebreo o a coloro che si sono identificati nelle sorti storiche del popolo ebraico⁴⁷. Dunque, la

45 Cfr. P. Ortoleva, *Mass media. Dalla radio alla rete*, Firenze, Giunti, 2001.

46 Cfr. E. Neppi, *Soggetto e fantasma. Figure dell'autobiografia*, Ospedaletto (PI), Pacini, 1991, pp. 7 ss. Sul carattere ebraico dell'autobiografia si veda A. Cavaglion, *L'autobiografia ebraica in Italia fra Otto e Novecento. Memoria di sé e memoria della famiglia: osservazioni preliminari*, «Zakhor», III, 1999, pp. 171-177.

47 Cfr. E. Benbassa e J.-C. Attias, *Gli ebrei hanno un futuro? L'ebraismo tra modernità e tradizione*, Bari, Dedalo,

tesi non si pone l'obiettivo di studiare l'immaginario letterario ebraico in generale oppure la storia degli ebrei in Italia, ma il rapporto tra gli ebrei e la nazione a partire dalla fonte letteraria romanzesca in un periodo storico ben preciso: dal primo dopoguerra agli anni Novanta.

Il motivo per cui abbiamo deciso di soffermarci sul rapporto tra ebreo e nazione deriva sia dalla nostra formazione storiografica, sia dall'esigenza di fare chiarezza su un nodo – a nostro avviso – affrontato non sempre con la necessaria lucidità e completezza dagli storici e i critici letterari. In passato ci siamo occupati di storia del nazionalismo ebraico moderno (il sionismo), della sua origine storico-culturale e delle sue aspirazioni ideali⁴⁸. Il grande nodo sollevato dalla nascita del sionismo a cavallo tra l'Otto e il Novecento riguarda la definizione dell'appartenenza ebraica: in altre parole, il popolo ebraico è «solo» un popolo, una religione o è una nazione? Questo dibattito, che si è fatto più acceso col divampare del nazionalismo esclusivista e xenofobo nell'Europa interbellica, è stato tradizionalmente declinato in due modi: l'ebraismo è una nazione per gli ebrei più tradizionalisti, mentre è una religione per quelli più secolarizzati. Vi sono naturalmente «terze vie» da parte di coloro che ritengono che l'ebraismo sia l'una e l'altra cosa (che sia un «popolo»), ma tendenzialmente le due scuole di pensiero hanno finito per imporsi a Est e a Ovest della linea dell'emancipazione giuridica ottocentesca. Questo problema storiograficamente complesso ha dato vita non solo a diverse interpretazioni dell'ebraismo, ma anche a due concezioni del sionismo: coloro che ritengono l'ebraismo una nazione senza base territoriale era inclini a identificarsi completamente negli obiettivi del sionismo; coloro, invece, che lo ritenevano una religione tendevano a considerarlo un movimento di sostegno degli ebrei perseguitati oppure un «centro spirituale» di tutto il popolo ebraico. La differenza tra una visione tradizionale e secolarizzata dell'ebraismo ha avuto inevitabilmente delle ripercussioni sulla cosiddetta «questione ebraica» e sull'«identità ebraica»: il primo termine si riferisce ai sostenitori di visioni comunitaristiche dell'ebraismo, ritenute un fattore e un collante collettivo (nazionale e/o religioso); il secondo riguarda coloro che sostengono una visione secolarizzata, laica e individualista di questo termine, considerato il retaggio religioso della propria tradizionale familiare e una componente della propria galassia identitaria.

Il nodo dell'appartenenza ebraica è stato risolto dagli studiosi degli ebrei italiani in termini «occidentalisti»: a partire dalla metà dell'Ottocento, la grande maggioranza degli ebrei italiani si è sentita parte della nazione italiana e ha considerato l'ebraismo un fatto religioso individuale e familiare. Proprio l'«espulsione» dal corpo nazionale avviata nel periodo interbellico, che affondava

2003.

48 Mi sono laureato in storia contemporanea con una tesi sull'idea di «ebreo nuovo» nel movimento sionista delle origini e ho discusso la mia prima tesi di dottorato sul nazionalismo integrale ebraico nel periodo interbellico. Ho anche curato una serie di raccolte di scritti di personaggi del mondo ebraico e sionista.

le radici in una problematica «nazionalizzazione» degli italiani di «fede cattolica» e di quelli di «fede mosaica» (gli israeliti)⁴⁹, ha marcato un duplice fallimento, individuale e collettivo, di matrice «slavista». Gli ebrei non si sono più sentiti parte della nazione italiana dopo il «tradimento» (o «morte») della patria risorgimentale avvenuto nel quinquennio 1938-43, avviando nel secondo dopoguerra la liturgia religiosa della memoria dei «martiri» e della solidarietà etnico-nazionale (Olocausto e Israele). Il «nazionalismo della costituzione» rafforzatosi in età repubblicana ha coinciso con la crescente difficoltà individuale nel definire la propria identità ebraica: in altre parole, l'ebreo può auto-concepirsi come un cittadino di una società aperta, liberale e democratica senza un legame necessario con le summenzionate liturgie? Se non è più parte di una nazione italiana, è dunque solo membro di una religione o l'alfiere di una memoria? Contrariamente agli storici degli ebrei italiani, abbiamo privilegiato l'uso della fonte romanzesca e un approccio bidirezionale, che consideri come si sia formato l'immaginario letterario dell'ebreo in ambito «ebraico» e in ambito «gentile», cioè internamente ed esternamente all'ebreo in quanto tale. Ponendoci al di fuori di una visione storicistica, abbiamo evitato di rispondere alla domanda circa la natura del rapporto tra ebrei italiani e nazione italiana, ma abbiamo affrontato il problema – a nostro avviso prioritario – della collocazione romanzesca dell'ebreo italiano. Inoltre, utilizzando la fonte romanzesca come mezzo e non come fine, abbiamo evitato di condurre un lavoro stilistico ed esegetico ridotto alle opere di autori già noti del panorama letterario italiano (ebrei e non ebrei), ampliando il nostro interesse alle opere della letteratura popolare o d'appendice, ritenute fonti di pari dignità storica e documentaria.

Una volta individuato il problema storico al centro della tesi e la fonte privilegiata, cerchiamo di analizzare la domanda che ci siamo posti nel titolo. *La terra ritrovata* riprende il nome dell'organo ufficioso della federazione sionistica francese nel periodo interbellico. Pubblicato dal 1928 a Parigi a cura del fondo nazionale ebraico (*Keren Kayemet Le-Israel*), questo mensile (poi, dal 1936, bimensile) in lingua francese si poneva l'obiettivo d'informare il lettore sulle attività sionistiche nella diaspora e sull'acquisto di terreni colonizzabili in Palestina⁵⁰. Ora, la domanda al centro della tesi consiste non tanto nello stabilire per via letteraria se la coscienza ebraica fosse di casa o meno nell'immaginazione o nell'immaginario italiano oppure – come hanno fatto gli storici – nel certificare il fallimento dell'emancipazione giuridica, ma nel valutare caso per caso la formazione di una coscienza nazionale ebraica nei romanzi italiani novecenteschi attraverso il tema del ritorno alla terra, centrale nella tradizione religiosa ebraica e nel processo di

49 Cfr. C. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani. Autorappresentazione di una minoranza, 1861-1918*, Bologna, Il Mulino, 2011.

50 Cfr. C. Poujol, *Vie quotidienne d'un propagandiste au bureau de Paris du Fonds national juif (KKL)*, «Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem», 8, printemps, 2001 (<http://bcrfj.revues.org/index2112.html?file=1>).

«nazionalizzazione». Proprio per valutare al meglio tale processo, abbiamo deciso di raggruppare i romanzi lungo leitmotiv ben precisi, derivanti dal problema affrontato, dall'approccio e dalla sensibilità degli autori oppure dal momento storico in cui sono stati pubblicati quei romanzi. Una volta raggruppate le opere, abbiamo cercato di fornirne un quadro il più esaustivo possibile all'interno del filone in questione, contestualizzando storicamente, problematicamente e, se possibile, letterariamente il problema, fornendo alcune informazioni sugli autori e sulla collocazione di tali romanzi all'interno della loro produzione, proponendo accuratamente la trama (nella maggior parte dei casi pressoché ignota agli studiosi e ai lettori) e, da ultimo, cercando di capire quale personaggio ebreo ne emergeva, ovvero che tipo di rapporto (se esisteva) ci poteva essere con l'identità nazionale. Trattandosi nella maggior parte dei casi di opere di basso livello estetico, ma non del tutto collocabili nella cosiddetta letteratura popolare, abbiamo deciso di privilegiare un'analisi quantitativa, cioè di scorrere in rassegna una serie di romanzi raggruppati lungo un filone ben preciso, piuttosto che di soffermarci su un'opera esemplare o particolare, come hanno fatto quasi tutti gli studiosi dell'immaginario letterario ebraico.

La nostra tesi è che non sia possibile comprendere l'identità ebraica italiana novecentesca senza indagare il rapporto con la propria nazione di riferimento (l'Italia). Intendiamo rifuggire da due opposti determinismi: quello storiografico, che individua nel processo ottocentesco una sorta di deriva individualistica e che ravvisa nelle liturgie postbelliche gli architravi dell'identità ebraica contemporanea; quello letterario, che individua nei «maggiori» i portavoce dell'identità ebraica italiana oppure nella letteratura d'appendice il canale privilegiato di «salvaguardia» dello stereotipo negativo. Vogliamo proporre un'analisi globale del romanzo italiano novecentesco, che noi riteniamo una fonte privilegiata per ricostruire l'immaginario culturale, proprio a partire dalle sue diverse declinazioni qualitative e quantitative. La stessa idea di nazione può essere declinata unicamente nelle sue diverse fenomenologie, non in un'ontologia: non è l'idea di nazione nel personaggio ebraico dei romanzi che ci interessa, ma le diverse modalità di partecipazione alla vita nazionale da parte sua. Il sottotitolo *Ebreo e nazione* è singolare perché individuale, non univoco e unico. L'ebreo dei romanzi ha assunto diverse fogge, caratterizzazioni psicologiche: ha compiuto «fatti e misfatti»; ha attraversato crisi individuali e crisi coniugali; è morto prima e durante la Seconda guerra mondiale; ha combattuto eroicamente nelle guerre dell'Antico e del nuovo Israele; ha vissuto la passione di Gesù. Ebbene, questo personaggio si è posto di volta in volta in termini diversi rispetto alla propria individualità nazionale, ha risposto in termini unici al «plebiscito quotidiano» della propria nazione ospitante. Tale nazione non ha rappresentato solo il retaggio dei propri padri oppure il territorio di radicamento storico, ma anche un diverso modo di concepire il proprio rapporto con il prossimo, con se stessi e con la storia: è un rapporto biologico per gli uni,

sociale per gli altri; è solo cultura per alcuni, è religione per gli altri; è patrimonio giuridico comune per gli uni, è la propria «casa» per gli altri.

Il capitolo iniziale introduce il tema del rapporto fra ebreo e nazione da un punto di vista storico. Ma non è una storia degli ebrei italiani nel corso del Novecento: cerca piuttosto di ripercorrere gli avvenimenti salienti che hanno fatto la storia italiana e, dunque, quella degli ebrei italiani dal 1917 sino al 1992, due date cardinali del progetto sionista (la dichiarazione Balfour e gli accordi di Oslo), attraverso l'interrelazione tra dimensione personale, nazionale e collettiva, ovvero tra immaginazione, storia evenemenziale e immaginario. Abbiamo cercato di fornire uno spaccato storiografico che tenga conto delle due grandi dimensioni del problema: quello italiano e quello ebraico.

Il capitolo II inizia il lungo viaggio attraverso la letteratura d'argomento ebraico: racconta gli scrittori e le opere dedicati all'«integrazione nazionale» tra gli anni Venti e Trenta del Novecento. È il primo capitolo propriamente letterario, che si concentra sui romanzi di autori ebrei e non ebrei. Questo filone letterario affonda nella letteratura ebraica di fine Ottocento e inizio Novecento dai chiari intenti pedagogici e didascalici. Si pone l'obiettivo di analizzare i travagli psicologici degli ebrei italiani di fronte allo disgregamento della visione religiosa tradizionale e all'incedere impetuoso del laicismo liberale ottocentesco. L'arco cronologico di questo filone è piuttosto contenuto, a dimostrazione di come l'«integrazione nazionale» abbia rappresentato un tema della coscienza ebraica borghese sino alla fine degli anni Venti del Novecento e che poi sia stato soffocato dall'incedere degli eventi.

Il capitolo III si sposta sulla letteratura di consumo spiccatamente antiebraica e antisemita, apparsa tra gli anni Trenta e Quaranta (quindi, in epoca fascista). I romanzi presi, che affondano le loro radici nella letteratura d'appendice di fine Ottocento, sono accomunati dalla grande enfasi posta sull'intreccio narrativo a scapito dei ritratti psicologici dei personaggi. Il pubblico di riferimento era indubbiamente un gradino inferiore a quello del filone dell'«integrazione nazionale». L'obiettivo di questi romanzi, apparsi nel decennio successivo al filone precedente, è quello di cavalcare lo stereotipo ebraico e di metterne in evidenza tutta la sua «negatività» nell'intreccio letterario: l'ebreo è l'anti-eroe, colui che non rispetta le regole, è il disordine nell'ordine tradizionale, è l'«anomia» in un mondo alla disperata ricerca di regole e certezze.

Il capitolo IV si concentra sulla persecuzione ebraica e sulle diverse forme romanzesche che l'hanno raccontata dagli anni Quaranta agli anni Ottanta. Il tema dell'«Olocausto» è stato affrontato sin dal secondo dopoguerra dagli scrittori italiani. I romanzi di questo filone hanno dovuto in qualche modo salvaguardare la propria dignità letteraria dall'incedere della memorialistica dei reduci dai campi e dall'ampia mole di lavori scientifici dedicati al genocidio nazista. Il livello

estetico di questo filone non è particolarmente eccelso: spiccano indubbiamente *La storia* di Elsa Morante e *Se non ora, quando?* di Primo Levi. Il valore documentario è tuttavia importante, sia per l'estensione dell'arco cronologico (cinque decenni), sia per le diverse prospettive assunte dagli autori (spesso interessati a ricostruire l'ambiente borghese tedesco).

Il capitolo V si concentra invece sull'«avanguardia ebraica», cioè sui romanzi degli scrittori ebrei dedicati alla crisi della soggettività novecentesca, a partire dai grandi «padri spirituali»: Italo Svevo e Alberto Moravia. Adriano Grego è vicino al primo Moravia per sensibilità e problemi esistenziali sollevati. Giorgio Bassani ha rielaborato in maniera crepuscolare e decadente le tematiche di Svevo, portando alle estreme conseguenze gli esiti del filone dell'«integrazione nazionale» alla luce dell'«Olocausto». Giorgio Voghera ha sviluppato le tematiche sveviane infarcendole di respiro mitteleuropeo postbellico. Antonio Debenedetti presenta uno strano miscuglio tra il filone decadentistico di inizio Novecento e la decomposizione del romanzo borghese del dopoguerra. Roberto Vigevari sviluppa le tematiche kafkiane e singeriane in un'ottica surreale.

Il capitolo VI analizza invece la figura dell'«ebreo fascista» (e nel fascismo) attraverso alcuni romanzi pubblicati tra gli anni Sessanta e Ottanta. Questo filone minoritario, sorto tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Ottanta, ha cercato di stabilire in che misura l'identità ebraica italiana abbia interagito con il disegno totalitario fascista. La risposta degli autori è sostanzialmente negativa: tutti i loro eroi sono destinati a non sopravvivere alla «morte della patria» risorgimentale (lo stesso protagonista di Elkann assume fittiziamente una nuova identità, ma non ha più intenzione di rientrare in Italia).

Il capitolo VII si sofferma sulla figura dell'«ebreo errante» rivisitata attraverso le sue diverse maschere (esotica, levantina) tra gli anni Trenta e gli anni Ottanta del secolo scorso. Questo filone è contiguo a quello dell'«anomia ebraica», perché gioca sullo stereotipo per eccellenza: quello dell'«erranza» storico-ontologica dell'ebreo per motivi religiosi. In verità, si differenzia da quel filone per due motivi: si estende lungo tutto il secolo e presenta personaggi ebrei in carne e ossa. I protagonisti non sono astrazioni negative, ma personaggi dotati di una propria soggettività psicologica che interagiscono – a loro modo – in un mondo concreto.

Il capitolo VIII si concentra sulla rappresentazione d'Israele come luogo religioso e luogo politico nel secondo dopoguerra (dall'epoca dei Re sino al moderno stato ebraico, passando attraverso la «passione» di Gesù). Questo filone «cristianamente» comprensibile è stato poco visitato dagli autori ebrei, i quali non hanno ravvisato particolari motivi d'interesse né nella storia dell'antico popolo d'Israele, né nelle vicende biografiche di Gesù di Nazareth, né nell'epopea postbellica del nuovo Stato d'Israele. Tutto questo si spiega, da una parte, con l'assenza di motivi

psicologici rilevanti nella storia antica (vedi il caso di Bacchelli) e, dall'altra, con intrecci eccessivamente complessi (vedi il caso di Tacconi).

Il capitolo IX si sofferma sui romanzi d'argomento ebraico di Alberto Lecco e sul «realismo tragico». Autore ebreo minore della seconda metà del Novecento, Lecco si è interrogato sul problema della coscienza ebraica italiana a partire dalla lezione dei maggiori russi ottocenteschi e della diaspora ebraica nordamericana. I suoi romanzi hanno per sfondo «figli di un dio minore» alla Morante, alla ricerca di una visione affermativa e universalistica della propria identità ebraica.

Le conclusioni finali tireranno le fila dei diversi filoni individuati e cercheranno di fornire risposte esaustive ai diversi (se tali sono) rapporti tra ebreo e nazione nei romanzi italiani novecenteschi attraverso un rapporto serrato col «mito-motore» nazionale, ovvero partendo dal grado d'appartenenza ebraico all'immaginario collettivo italiano.

Ringraziamenti

Questo lavoro dottorale s'inserisce nell'alveo della mia attività oramai decennale rivolta all'identità ebraica contemporanea. In particolare, si collega al tema del nazionalismo ebraico contemporaneo e della sua rappresentazione nelle fonti letterarie. Il lavoro è a cavallo tra critica letteraria, storia contemporanea, sociologia della letteratura e storia sociale delle idee. La sinergia di così tante discipline può aver arricchito il mio lavoro, ma può anche averlo reso di non facile classificazione accademica.

I miei ringraziamenti vanno anzitutto al personale delle biblioteche che mi hanno permesso il recupero e l'analisi della miriade di romanzi italiani dedicati al personaggio ebreo. In particolare, ringrazio il personale della Biblioteca "Arto" di Torino, dove si è svolta larga parte della raccolta romanzesca. Ringrazio indirettamente i miei "precursori", in particolare Giorgio Romano e il suo lavoro sugli ebrei nella letteratura, che mi ha permesso di stilare un primo elenco di opere da analizzare.

Ringrazio il professor Enzo Seppi, che ha accettato la sfida di seguire questo lavoro dottorale a cavallo tra storia e letteratura. Ringrazio anche il professor Antonio Denno quale co-direttore di tesi e storico particolarmente sensibile all'identità ebraica contemporanea. Ringrazio tutti coloro che mi hanno offerto consigli e spunti utili alla redazione e al miglioramento di questo lavoro. Un ringraziamento particolare va a mia moglie Alessandra, che ha avuto la pazienza di leggermi e di consigliarmi al meglio.

Capitolo 1. *Ebreo e nazione nell'Italia novecentesca*

Note di lettura

I. Problemi di metodo: gli «ebrei» e gli «italiani» nel Novecento

La storia degli ebrei italiani nel corso del Novecento è la storia dell'Italia contemporanea. Con quest'affermazione intendiamo sostenere che una chiara percezione dell'identità ebraica non può prescindere dalla piena consapevolezza delle principali cesure che hanno caratterizzato la storia italiana nel corso del Novecento. In particolare, il rapporto tra immaginario romanzesco ebraico e «*historia rerum gestarum*» deve concentrarsi sul problema dello sviluppo del processo d'integrazione nazionale avviato in epoca risorgimentale, sul suo consolidamento o meno in ambito individuale e collettivo. Prendere consapevolezza del processo d'integrazione nazionale significa concentrarsi su come il sistema-Italia ha fronteggiato la crisi del liberalismo ottocentesco, l'avvento della democrazia di massa, l'esplosione dei nuovi mezzi di comunicazione, il populismo e la demagogia fascisti sfociati nella guerra, il sistema politico bloccato post-bellico e la crisi del socialismo reale. Il nostro periodo di riferimento (1917-1992) è caratterizzato dall'avvento di due grandi «disegni» rivoluzionari – quello bolscevico in Russia e quello sionista in Palestina – volti a mutare l'assetto politico, morale, fisico ed economico del mondo ebraico, e dal loro «epilogo»: la Russia abbandona il proselitismo ideologico e il sionismo avvia un processo di revisione interna del proprio progetto statuale. In mezzo a questi due grandi disegni si staglia la persecuzione nazifascista, che funge da cerniera storica. Si tratta evidentemente di problemi di politica estera, che disegnano scenari apparentemente lontani dal sistema-Italia e dall'ebraismo italiano, ma che costituiscono lo scheletro del loro immaginario culturale. Non è infatti comprensibile un'analisi dell'immaginario collettivo se non si considerano le ripercussioni che i grandi avvenimenti epocali hanno avuto sulle vite dei singoli individui. Si tratta di comprendere la difficile e complessa interazione fra tempo «mitico», tempo storico e tempo individuale, fra la sedimentazione degli archetipi, gli avvenimenti storici e le esperienze private. Dall'interazione (più o meno pacifica) di tali dimensioni temporali è possibile elaborare l'immaginario collettivo¹.

1 Cfr. F. Cassinari, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, prefazione di R. Bodei, Milano, F. Angeli, 2005.

La consapevolezza dell'esistenza di diverse dimensioni temporali è fondamentale per tentare di comprendere il problema degli ebrei italiani nel corso del Novecento. A maggior ragione se, come nel nostro caso, il tema viene affrontato attraverso la lente deformata di una particolare fonte e di immaginari individuali diversissimi e assai disparati. Semplici domande come chi sono gli ebrei, che cosa rappresenta l'ebraismo e così via, vanno considerate alla luce delle diverse considerazioni che gli autori avevano della propria identità, della particolare collocazione temporale delle loro opere, del «percorso» narrativo che avevano deciso di imboccare e del pubblico al quale intendevano rivolgersi². L'evidente complessità di queste variabili può essere ridotta utilizzando un approccio comparativo e problematico che tenga in considerazione sia i diversi «tempi», sia i diversi «spazi» di riferimento. Accanto all'interazione delle tre dimensioni temporali esistono infatti gli spazi locali, nazionali e internazionali all'interno dei quali si muovono i gruppi, le cose e – più in generale – le esperienze individuali. Tra le dimensioni macro-spaziali e micro-spaziali abbiamo scelto di privilegiare quella «nazionale», ovvero il sistema-Italia e le sue diverse storie e appartenenze. La «nazione», variamente declinata e definita dagli studiosi ora come espressione della propria coscienza, ora come aggregato sociale, ora come legame di sangue o – più recentemente – identità sessuale e di «genere»³, può essere considerata come un'appartenenza spazio-temporale mediana: si lega indissolubilmente alla propria origine familiare, alla propria esperienza individuale ed esprime un vasto universo di simboli e archetipi lessicali. La «nazione» è caratterizzata da un sistema politico centralizzato (lo Stato) e da una lingua che tende a prevalere (o a essere imposta *ex lege*) fra le diverse variabili di volta in volta individuate: la comunicazione interpersonale si esprime attraverso l'esposizione del proprio immaginario avvenuta nel manufatto-romanzo, pensato, creato e poi messo in circolo attraverso la sua pubblicazione, pubblicizzazione e complessa ricezione in un contesto spazio-temporale ben preciso⁴.

Questa debita premessa ci consente di affrontare uno dei nodi più difficili di questa tesi, ovvero il rapporto fra immaginario ebraico e immaginario collettivo italiano. Come avremo modo di vedere, i numerosi studiosi che si sono occupati di ebraismo italiano nel corso del Novecento hanno messo in evidenza il carattere dirompente rappresentato dalla persecuzione fascista e dalla *Shoah*. Alcuni hanno cercato di inserire la persecuzione in un discorso di portata più generale, altri di limitarlo alla situazione italiana; alcuni hanno imputato poche responsabilità

2 Si prenda come esempio M. Beer, A. Foa e I. Iannuzzi (a cura di), *Leggi del 1938 e cultura del razzismo. Storia, memoria, rimozione*, Roma, Viella, 2010.

3 Cfr. G.L. Mosse, *Sessualità e nazionalismo. Mentalità borghese e rispettabilità*, Roma-Bari, Laterza, 1984; A.M. Banti, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Torino, Einaudi, 2005.

4 Cfr. F. Casetti *et al.*, *La realtà dell'immaginario. I media tra semiotica e sociologia (studi in onore di Gianfranco Bettetini)*, Milano, V&P università, 2003; S. Facioni, *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Milano, Jaca book, 2005.

agli italiani, altri molte, dirette e ben consapevoli. Tutta la storia precedente degli ebrei italiani sembra ridursi alle interpretazioni dell'«apocalisse» bellica e alle difficili scelte politiche ed esistenziali successive (l'emigrazione, la «memorializzazione» della *Shoah*, la centralità politica e identitaria dello Stato d'Israele, il «riflusso» individualistico degli anni Ottanta e Novanta, la «rete informatica» del nuovo millennio). A ben vedere, si tratta del confronto tra le due vecchie scuole di studi storico-politici: l'una ritiene preminente la «politica estera», l'altra la «politica interna»; l'una ritiene condizionanti i fenomeni esterni (ovvero i rapporti tra gli Stati e gli organismi multinazionali), l'altra quelli interni (gli scontri tra gruppi, lobby e partiti)⁵. Questa diversa predilezione spaziale, che – sembra ozioso ricordarlo – rimanda alle prime due dimensioni dell'idealismo hegeliano (quella soggettiva dell'«in sé» e quella oggettiva del «per sé»), determina ripercussioni di natura etico-politica: la prima scuola è tendenzialmente di orientamento conservatore (il mutamento è indotto dagli accidenti esterni), la seconda di orientamento progressista (il mutamento può essere prodotto dall'interno). Tutto ciò finisce per influenzare anche il problema storico della nostra tesi: visto e considerato che ci occupiamo di ebrei e nazione nel romanzo italiano del Novecento, come possiamo considerare la trattazione di ebrei «non italiani»? Viene a mancare una sorta di aristotelica «unità di (n)azione»? Se la dimensione preminente fosse solo quella spaziale, sarebbe indubbiamente così. Visto, però, che qui sono in gioco i rapporti tra gli «spazi» e i «tempi» è giusto considerare, da una parte, gli ebrei italiani e, dall'altra, la storia italiana più in generale. Solo in questo modo è possibile comprendere la sedimentazione dell'immaginario collettivo e le innegabili influenze esercitate dalla visione storica e individuale dell'ebreo diffusa dai mezzi di comunicazione di massa⁶.

L'obiettivo di questo capitolo introduttivo è quello di fornire alcune chiavi di lettura dell'immaginario ebraico nell'Italia novecentesca. Si tratta di rileggere la storia italiana alla luce delle grandi cesure che hanno determinato l'elaborazione degli immaginari individuali, storici e mitogenetici. Gli ebrei, che possono essere considerati una «minoranza nazionale» a tutti gli effetti⁷, sono stati sottoposti a una serie di «stress-test»: hanno dovuto affrontare l'entrata in Guerra, la crisi del sistema liberale, l'avvento della società di massa, la persecuzione fascista, il riadattamento bellico e la nascita dello Stato d'Israele. Tutti questi avvenimenti hanno finito per esercitare un'influenza più o meno grande sulla produzione romanzesca degli autori di volta in

5 Cfr. S. Pistone, *Federico Meinecke e la crisi dello stato nazionale tedesco*, Torino, Giappichelli, 1969.

6 Cfr. C. Facchini, *L'atteggiamento della Chiesa e della stampa cattolica nei confronti di ebrei ed ebraismo. Un catalogo di fonti (1872-1962)*, Bologna, Baiesi, 2004; M. Toscano (a cura di), *Ebraismo, sionismo e antisemitismo nella stampa socialista italiana (dalla fine dell'Ottocento agli anni Sessanta)*, Venezia, Marsilio, 2007.

7 Il concetto è di chiara esportazione est-europea, dove – contrariamente al caso italiano – esisteva sin dalla fine dell'Ottocento un movimento di emancipazione giuridica non solo individuale, ma anche «nazionale». Per ragioni euristiche, tale concetto alloctono è stato adottato nel corso della tesi. Su questo problema si veda Z.Y. Gitelman (ed.), *The Emergence of Modern Jewish Politics. Bundism and Zionism in Eastern Europe*, Pittsburg, University of Pittsburgh Press, 2003.

volta presi in esame, siano essi «ebrei», siano essi «gentili», siano essi religiosi, laici o atei: alcuni hanno dato maggiore importanza all'elemento soggettivo e biografico, altri all'elemento oggettivo e storico; alcuni hanno raccontato il problema in prima persona, altri in terza; alcuni hanno visto gli ebrei «dal di dentro» (come esseri profondamente problematici), altri «dal di fuori» (come esseri riconoscibili e privi di «scrupoli»); alcuni li hanno considerati personaggi in carne e ossa a tutti gli effetti, altri semplici tipologie, astrazioni puramente indicative di sentimenti morali universali (tendenzialmente negativi e riprovevoli); alcuni hanno evidenziato i «complessi» della minoranza, altri quelli della maggioranza. L'analisi dei romanzi va adeguatamente preparata riflettendo sul complesso rapporto tra identità ebraica e nazione. Cercheremo di rispondere a una serie di interrogativi: l'auto-percezione ebraica italiana, sottoposta alle diverse scansioni del «tempo storico» e del «tempo individuale», si è riflessa anche sul «tempo mitico»? In altre parole, è possibile ravvisare un continuum tra le diverse dimensioni temporali? Esiste o meno un rapporto di subordinazione fra di loro? Qual è il riverbero di tali dimensioni sullo spazio linguistico nazionale elaborato nel manufatto-romanzo? In che misura è possibile parlare di spazio linguistico nazionale? Partendo da questi interrogativi cercheremo di valutare la formazione e la sedimentazione dell'immaginario ebraico nell'Italia novecentesca.

II. *Gli ebrei dall'Italia liberale alla Prima guerra mondiale: atomismo, integrazionismo o antisemitismo?*

La storia degli ebrei italiani in età liberale è stata vista come la storia della loro progressiva emancipazione giuridica ed economica e dell'inserimento nello Stato italiano⁸. Vi sono alcuni elementi da considerare per meglio comprendere la realtà ebraica italiana ottocentesca. Innanzitutto, le comunità ebraiche del Nord Italia avevano potuto giovare, a partire dal giuseppinismo e dall'epoca napoleonica, della «progressiva affermazione di una concezione laica e secolarizzante dello Stato e della società», sanzionando l'identificazione tra fede religiosa e appartenenza nazionale⁹. La partecipazione di singoli ebrei ai moti risorgimentali va considerata alla luce dell'esigenza di riacquistare i diritti perduti a seguito della Restaurazione e di collocare – come Cavour aveva fatto per la «questione italiana» dopo la guerra di Crimea – la

⁸ Cfr. *Italia Judaica. Gli ebrei dalla segregazione alla prima emancipazione (atti del III Convegno internazionale, Tel Aviv 15-20 giugno 1986)*, a cura del Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma, Palombi, 1989; F. Levi, *Gli ebrei nella vita economica italiana dell'Ottocento*, in *Storia d'Italia. Annali*, cit., pp. 1171-1210; G. Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, F. Angeli, 1998.

⁹ Cfr. M. Barengo, *Gli ebrei dell'Italia asburgica nell'età della Restaurazione*, Jerusalem, The Magnes press, 1987; R. Salvadori, *Gli ebrei toscani nell'età della Restaurazione (1814-1848)*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1993.

«questione ebraica» nel quadro più ampio del rinnovamento politico¹⁰. Maggiore fu la partecipazione nelle regioni settentrionali, mentre nello Stato pontificio si segnarono le azioni di singoli e sparuti gruppi, generalmente di estrazione sociale non particolarmente elevata. Molti esponenti di punta del Risorgimento italiano, come Carlo Cattaneo e Giuseppe Mazzini, assunsero posizioni filo-ebraiche basate su considerazioni di natura materiale e giuridica: per l'uno l'«interdizione» giuridica all'acquisto di proprietà fondiarie rappresentava un freno all'integrazione ebraica e un pungolo alla stereotipizzazione; per l'altro le discriminazioni antiebraiche erano l'esito dell'intolleranza cristiana, che sarebbe stata spazzata via dall'emancipazione giuridica¹¹. La visione risorgimentale, d'ispirazione illuminista e messianicamente laica, si opponeva a qualsiasi forma di discriminazione giuridica verso le minoranze religiose. Il suo obiettivo non era tanto quello di emancipare l'ebraismo (o giudaismo) dalla propria condizione storico-giuridica (era ritenuto a suo modo responsabile dell'abbruttimento morale in cui giaceva), quanto gli ebrei in quanti singoli individui dalle rigide cerniere comunitarie¹². I decreti emancipativi vergati da Carlo Alberto nella primavera del 1848 sarebbero poi stati estesi a tutti gli altri stati regionali entrati a far parte del Regno d'Italia nei successivi tre decenni¹³.

Ma la situazione finora descritta non tiene in considerazione la complessità dell'ebraismo italiano. Il «canone risorgimentale», che legava la parte politicamente più consapevole e matura degli ebrei italiani alla «rivendicazione dei diritti di parità e di eguaglianza alla libertà nazionale», era un fenomeno maggioritario oppure minoritario? Abbiamo detto delle differenze esistenti tra l'Italia settentrionale e quella centro-meridionale, in una sorta di «questione meridionale» in salsa ebraica. Se è vero che le comunità ebraiche italiane erano caratterizzate da alcune linee guida di fondo (grado d'istruzione generalmente molto più elevato rispetto alla maggioranza «cristiana»), lo è altrettanto che lo spettro professionale non era del tutto omogeneo: la maggioranza degli ebrei apparteneva alla media borghesia (e non al grande capitale finanziario o – per i noti motivi – al ceto possidente); il grado di «proletarizzazione» era più elevato in comunità come quella romana¹⁴. A questa discrasia professionale ne corrispondeva

10 Su questo tema si veda il lavoro di G. Formigini, *Stella d'Italia, stella di David. Gli ebrei dal Risorgimento alla Resistenza*, Milano, Mursia, 1970. Lo studio della Formigini ha grande valore documentario, ma è quasi del tutto privo di una seria esegesi delle fonti.

11 Cfr. F. Sofia, *Ebrei e Risorgimento. Appunti per una ricerca*, pp. 349-367, in G.P. Romagnosi (a cura di), *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*, Torino, Claudiana, 2001; E. Capuzzo, *Gli ebrei italiani dal Risorgimento alla scelta sionista*, Firenze, Le Monnier, 2004, pp. 21 ss.

12 Cfr. F. Sofia e M. Toscano (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica (atti del Convegno "Stato nazionale, società civile e minoranze religiose: l'emancipazione degli ebrei in Francia, Germania e Italia tra rigenerazione morale e intolleranza, Roma 23-25 ottobre 1991)*, Roma, Bonacci, 1992; *Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita, 1870-1945 (atti del IV Convegno internazionale, Siena 12-16 giugno 1989)*, a cura del Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma, Palombi, 1993.

13 Cfr. ivi, pp. 79 ss.; T. Catalan, *L'organizzazione delle comunità ebraiche italiana dall'Unità alla Prima guerra mondiale*, in *Storia d'Italia. Annali*, cit., pp. 1245-1290.

14 Cfr. A.M. Canepa, *Cattolici ed ebrei nell'Italia liberale (1870-1915)*, «Comunità», XXXII, 179, aprile 1978, pp.

però una di carattere giuridico: le comunità del Centro-Nord, soggette alla legge Rattazzi del 1857, avevano reso più rigida l'appartenenza alle «università» israelitiche (dalle quali un ebreo poteva uscire solo mediante conversione o abiura), mentre quelle del Centro-Sud (Roma, Firenze e Siena) prevedevano una maggiore liberalità e, dunque, una possibile fuoriuscita. Le differenze professionali, culturali e giuridiche avevano contribuito a rendere più rapido o più difficoltoso il processo di «atomizzazione» sociale. In generale, l'identità comunitaria tendeva a perdere di peso a favore dell'etica borghese e dell'esogamia sociale. La visione laicizzante dell'ebreo astigiano Isacco Artom, esponente di spicco della Destra storica cavouriana, prevedeva dunque un crescente grado d'integrazione nel tessuto nazionale a scapito delle peculiarità etnico-culturali, a favore di un maggior adattamento al nuovo contesto sociale e politico¹⁵. Dopo secoli di vita ghettizzata, gli ebrei italiani rischiavano di abbandonare la propria religione divenendo nient'altro che italiani di fede (o fondo) mosaico, come avrebbe icasticamente commentato il rabbino Dante Lattes riferendosi alla formula «vincente» dell'Illuminismo tedesco?¹⁶

Il rapporto tra integrazione e assimilazione, che può essere considerato il tema centrale di tutto il periodo dell'Italia liberale, è assolutamente astratto se non prende in considerazione le due campane in questione, cioè quella della «minoranza» e quella della «maggioranza», mettendole in relazione con i diversi «tempi» individuati e le dimensioni spaziali. Partiamo dalla prima. Nel 1933, recensendo un libro di Cecil Roth dedicato agli ebrei veneziani, il noto storico delle religioni Arnaldo Momigliano espone il proprio punto di vista sul processo d'integrazione italiano, che – pur essendo stato sottoposto a critica nel corso degli ultimi anni – rappresenta indiscutibilmente la posizione «classica» per eccellenza sul tema:

La storia degli Ebrei di Venezia, come la storia degli Ebrei di qualsiasi città italiana in generale, è essenzialmente appunto la storia della formazione della loro coscienza nazionale italiana. Né, si badi bene, questa formazione è posteriore alla formazione della coscienza nazionale italiana in generale, in modo che gli Ebrei si sarebbero venuti a inserire in una coscienza nazionale già precostituita. La formazione della coscienza nazionale italiana negli Ebrei è parallela alla formazione della coscienza nazionale nei Piemontesi o nei Napoletani o nei Siciliani: è un momento dello stesso processo e vale a caratterizzarlo. Come dal XVII al XIX secolo, a prescindere dalle tracce anteriori, i Piemontesi o i Napoletani si sono fatti italiani, così nel medesimo tempo gli Ebrei abitanti in Italia si sono fatti Italiani. Il che naturalmente non ha impedito che essi nella loro fondamentale italianità conservassero in misura maggiore o minore peculiarità ebraiche, come ai Piemontesi o ai Napoletani il diventare italiani non ha impedito di conservare caratteristiche regionali¹⁷.

43 ss.

15 Cfr. A.A. Mola (a cura di), *Isacco Artom e gli ebrei italiani dai risorgimenti al Fascismo*, Foggia, Bastogi, 2002.

16 Cfr. Capuzzo, *op. cit.*, pp. 93 ss. Sulla ridefinizione dell'identità ebraica nella seconda metà dell'Ottocento si veda anche B. Armani, *L'identità sfidata. Gli ebrei fuori del ghetto*, «Storica», 15, 1999, pp. 69-103. Sugli esordi dell'attività di Dante Lattes si veda G. Luzzatto Voghera, *La formazione culturale di Dante Lattes*, in Id., D. Bidussa, A. Luzzatto, *Oltre il ghetto. momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo*, introduzione di L. Mangoni, Brescia, Morcelliana, 1992, pp. 17 ss.

17 Cfr. A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino, Einaudi, 1987, pp. 237 ss.

Partendo da quest'affermazione di Momigliano, poco tempo dopo Antonio Gramsci inferiva un'interessante considerazione sulla presenza o meno dell'antisemitismo in Italia:

In Italia non esiste antisemitismo proprio per le ragioni accennate dal Momigliano, che la coscienza nazionale si costituì e doveva costituirsi dal superamento di due forme culturali: il particolarismo municipale e il cosmopolitismo cattolico, che erano in stretta connessione fra loro e costituivano la forma italiana più caratteristica di residuo medievale e feudale. Che il superamento del cosmopolitismo cattolico e in realtà quindi la nascita di uno spirito laico, non solo distinto ma in lotta col cattolicesimo, dovesse negli Ebrei avere come manifestazione una loro nazionalizzazione, un loro disebreizzarsi, pare chiaro e pacifico. Ecco perché può essere giusto ciò che scrive il Momigliano, che la formazione della coscienza nazionale italiana negli Ebrei vale a caratterizzare l'intero processo di formazione della coscienza nazionale italiana, sia come dissoluzione del cosmopolitismo religioso che del particolarismo, perché negli Ebrei il cosmopolitismo religioso diventa particolarismo nella cerchia degli Stati nazionali¹⁸.

La prima domanda che è lecito porsi è quanto l'affermazione di Momigliano fosse figlia dei suoi tempi e della sua condizione umana e quanto effettivamente tenesse in considerazione un ampio spettro di realtà ebraiche italiane, non limitandosi al suo caso di ebreo borghese, colto e culturalmente idealista¹⁹. Alcuni studiosi hanno preferito parlare di «sub-culture» e di «acculturazione» piuttosto che di «nazionalizzazione parallela» per indicare il grado d'integrazione delle minoranze (religiose e nazionali), ovvero l'uso e l'originale reinterpretazione che la minoranza fa della cultura propria della maggioranza ospitante²⁰. Come abbiamo visto, il processo di inserimento degli ebrei *uti singuli* nel nuovo Stato italiano fu quasi necessario in considerazione della fisionomia delle comunità ebraiche e dell'acerrima lotta imbastita dopo il 1871 tra le forze laiche e quelle clericali a livello globale. La «nazionalizzazione parallela» può essere considerata effimera alla luce di ciò che sarebbe successo dopo? Oppure il vero problema consiste non tanto nell'assenza di «nazionalizzazione» ebraica, ma nell'incapacità da parte delle classi dirigenti italiane di condurre e di realizzare appieno una «nazionalizzazione» della popolazione italiana più in generale? Ovvero, mancarono spinte propulsive dal basso e dall'altro capaci di sconfiggere il «medioevo» cattolico e campanilistico tratteggiato da Gramsci? Giampiero Carocci, autore della sintesi più completa – anche se volutamente «meno partecipata» – della storia degli ebrei italiani fra Otto- e Novecento, ha osservato proprio la presenza di spinte

18 Cfr. A. Gramsci, *Il Risorgimento*, Roma, Editori Riuniti, 1996³, p. 103.«»

19 Cfr. L. Polverini (a cura di), *Arnaldo Momigliano nella storiografia del Novecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006; S. Levis Sullam, *Arnaldo Momigliano e la "nazionalizzazione parallela". Autobiografia, religione, storia*, «Passato e presente», XXV, 70, gennaio-aprile 2007, pp. 59-82.

20 Cfr. D.J. Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1940*, Oxford, Oxford University Press, 1987; D.N. Myers *et al.* (edited by), *Acculturation and its discontents. The Italian Jewish Experience between Exclusion and Inclusion*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.

contrapposte tra l'integrazione e l'assimilazione nell'ambito dell'ebraismo italiano. La vittoria della Sinistra storica nel 1876, che aveva dato maggiore vigore alle forze politiche risorgimentali più democratiche, massoniche e anticlericali, nonché la promulgazione del codice Zanardelli del 1889, che ammetteva l'esistenza giuridica di tutti i culti, avevano indubbiamente favorito le spinte assimilazioniste:

La storia dell'ebraismo italiano in età liberale e fino al 1938 è quella di una continua tensione fra la spinta delle autorità statali e di una parte minoritaria degli ebrei a un'assimilazione completa e la resistenza silenziosa, discreta e tenace opposta dalla maggioranza degli ebrei e delle loro élite. Tali spinte erano inconsapevolmente favorite dal patriottismo degli ebrei, talora eccessivo, che forse celava un senso di colpa della propria diversità. Un'altra spia dell'assimilazione è data dalla diminuita partecipazione al culto e dall'ambizione di costruire sinagoghe fastose, espressione di conseguita rispettabilità borghese e di un culto esteriormente imitativo di quello cattolico²¹.

Carocci ritiene che la vera importanza della cultura ebraica nell'Italia liberale non consista nell'apporto di un politico oppure di un grande intellettuale, ma «nella laicità e nella visione della vita aperta e liberale», frutto del retaggio di minoranza religiosa istruita e perseguitata²². La «nazionalizzazione parallela» degli ebrei di fine Ottocento, realizzatasi attraverso una sorta di separazione tra religione e nazione (come avvenne in ambito «cattolico» ma maggioritario), non passava unicamente dal contributo progressista a un paese in corso di formazione, ma anche dalla condivisione di linguaggi, codici retorici e immagini proprie della cultura della società maggioritaria²³. Un'analisi delle riviste ebraiche di fine Ottocento (come «Il Corriere Israelitico» e «Il Vessillo Israelitico») dimostra la metabolizzazione progressiva delle stesse categorie politiche e spirituali proprie della medio-alta borghesia non ebraica. Sulla scorta dei lavori di George L. Mosse e di Antonio M. Banti, la giovane storica Carlotta Ferrara degli Uberti ritiene che razza, sangue, nazionalismo organicistico, «concetti tipicamente associati a una tradizione culturale di destra», siano parte di ciò che il germanista e mitologo Furio Jesi aveva definito «linguaggio delle idee senza parole», ovvero di un frasario apparentemente stereotipato, povero e ricorrente, ma in realtà d'ascendenza mitologica, privo di simboli modesti come le parole «che non siano parole d'ordine»²⁴. Questa comunanza spirituale spiega l'alto grado di assimilazione delle élite rispetto al «popolino»? C'è la grande difficoltà di conciliare eguaglianza e diversità nel liberalismo di fine Ottocento, come sostiene Mario Toscano?²⁵

21 Cfr. G. Carocci, *Storia degli ebrei in Italia (dall'emancipazione a oggi)*, Roma, Newton Compton, 2005, p. 30.

22 Cfr. *ivi*, pp. 31 ss.

23 Cfr. C. Ferrara Degli Uberti, *La difficile nazionalizzazione degli ebrei italiani*, «Storica», IX, 2003, pp. 209-236.

24 Cfr. *id.*, *Rappresentare se stessi tra famiglia e nazione. Il «Vessillo Israelitico» alla soglia del '900*, «Passato e Presente», XXV, 70, gennaio-aprile 2007, pp. 57-58. Per quanto riguarda la «cultura di destra» si veda F. Jesi, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, a cura di A. Cavalletti, Roma, Nottetempo, 2011.

25 Cfr. M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Milano, F. Angeli, 2003, pp. 24 ss.

L'ottimismo di Momigliano spiega retrospettivamente l'«incapacità» da parte ebraica di comprendere il «dirompente» fenomeno fascista? Oppure ne cela la grande vicinanza spirituale? Si tratta di quesiti leciti e che avrebbero avuto le prime risposte solo durante l'età giolittiana, quando iniziarono ad apparire le prime avvisaglie di un uso politico e massificato dell'antisemitismo. Fu solo a cavallo della guerra libica che l'ebraismo italiano decise di creare un comitato delle università israelitiche con sede a Roma, capace di rappresentare tutte le comunità italiane²⁶.

Il mondo ebraico di fine Ottocento e inizio Novecento fu attraversato da diverse tendenze centrifughe e centripete, ma tutte volte al superamento del «passato del ghetto»²⁷. Mario Toscano, che si è occupato dei fermenti ebraici in tarda età liberale, pur non evitando di scivolare su un storicismo deleterio nella sua interpretazione di lungo periodo della condizione ebraica italiana, ha cercato di dimostrare il legame fra «nazionalizzazione forzata» degli ebrei e consolidamento di un pregiudizio antiebraico moderno e «scientifico». I casi dell'antropologo darwinista Paolo Mantegazza, sostenitore dell'abolizione della circoncisione igienico-religiosa, oppure – sulla scorta dell'affare Dreyfus – dei progetti «rigenerativi» di Enrico Ferri, Cesare Lombroso e Guglielmo Ferrero dimostrerebbero l'esistenza di forti pregiudizi sull'«integrabilità» degli ebrei e sul carattere deteriore dei loro usi tradizionali²⁸. L'apparizione del sionismo a fine Ottocento, per quanto si trattasse di un fenomeno culturale marginale, minoritario e dalle mire prettamente filantropiche, aveva introdotto nel mondo ebraico italiano non solo la semplice idea che nazione e religione potessero ebraicamente coincidere ma anche la possibilità di «rigenerare» gli ebrei italiani liberandoli dal fardello culturale passato e avviandoli verso un processo di «auto-emancipazione» su scala – questa volta – individuale. Firenze divenne la «capitale culturale» ebraica italiana grazie all'azione congiunta del rabbino Shemuel Margulies (non a caso, d'origini polacche), a capo del locale Collegio Rabbinico, e del citato Dante Lattes, attivo nei gruppi “Pro Cultura” e ne «La Settimana Israelitica»²⁹. Proprio nel capoluogo toscano ebbe luogo nell'ottobre del 1911 il primo convegno giovanile ebraico, animato da spinte idealistiche, spirituali e religiose. Fu il primo di una serie d'incontri che, pur minoritari ed elitari, testimoniavano la presenza di fermenti identitari piuttosto forti e chiaramente contrappositivi da parte dei «figli» rispetto ai «padri» ottocenteschi³⁰.

Se questa era la realtà ebraica, cosa ne pensava la «maggioranza gentile»? In altre parole,

26 Cfr. Capuzzo, *op. cit.*, pp. 102 ss.

27 Cfr. S. Caviglia, *Gli ebrei tra Ottocento e Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

28 Cfr. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo*, cit., pp. 33 ss.

29 Cfr. G. Luzzatto Voghera, *Dante Lattes. Ebraismo, nazione e modernità prima della Grande Guerra (1898-1914)*, «Bailamme», 8, 1990, pp. 113-138; B. Di Porto, *I periodici fiorentini di Samuel Hirsch Margulies. La "Rivista israelitica" e "La settimana israelitica"*, 2005, in P.C. Ioly Zorattini (a cura di), *Percorsi di storia ebraica (atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli-Gorizia 7-9 settembre 2004)*, Udine, Forum, 2005, pp. 221-245;

30 Cfr. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo*, cit., pp. 69 ss.

come procedeva la «nazionalizzazione» delle masse italiane? Si stava attuando, come aveva sostenuto Gramsci, il superamento del cosmopolitismo cattolico e del particolarismo municipale? Numerosi studi si sono occupati di analizzare l'antisemitismo in età liberale, a partire dal famoso caso Pasqualigo del 1873³¹. Presupposto di quest'ampia e faconda letteratura è che il rapporto tra «ebreo» e «non ebreo» vada letto sotto l'usbergo dell'antisemitismo. Il termine, coniato dal pubblicista tedesco Wilhelm Marr nel 1879, indicherebbe una forma moderna di odio verso l'ebreo caratterizzato dalla sostituzione dei fattori religiosi (l'antigiudaismo) con le moderne teorie razziali (di qui l'equiparazione fra ebreo-giudeo e semita, espressione prelevata dalla linguistica comparata)³². Il lavoro più convincente è il seppur datato saggio dell'italo-americano Andrew Canepa apparso sulla rivista «Comunità» alla fine degli anni Settanta del secolo scorso. Canepa parte da due presupposti: l'alto grado d'integrazione sociale, culturale e politica degli ebrei italiani e l'indipendenza di fenomeni come assimilazione e antisemitismo. Canepa critica la tesi gramsciana, sottospecie di quella assimilazionistica, ma anche quella di Renzo De Felice, lo storico ufficiale della comunità ebraica italiana del secolo scorso, secondo cui l'antisemitismo dell'Italia liberale sarebbe stato privato di una motivazione economica visti i modelli occupazionali degli ebrei italiani³³. Partendo da un'analisi demografica, economica e culturale della comunità ebraica italiana, lo studioso californiano cerca di contestualizzare la presenza di frizioni antiebraiche in un particolare periodo storico, non disdegnando di fornire la propria risposta alla domanda delle domande: la persecuzione fascista antiebraica e razzista era iscritta nel dna politico, culturale e religioso italiano di fine Ottocento? Indirettamente, la presenza o meno di particolari pregiudizi verso gli ebrei ci consente di comprendere la «nazionalizzazione» gentile e di valutare l'interazione fra le diverse dimensioni temporali e spaziali proposte. Ma non può fornirci risposte certe sugli avvenimenti futuri, se non legando meccanicamente il passato con i suoi effetti.

Canepa sostiene che il ritardo dell'industrializzazione italiana e il conseguente ritardo della concentrazione monopolistica a scapito del ceto medio, «potenziale fonte di reclutamento degli agitatori antisemiti», sono i primi fattori da considerare per quantificare l'antisemitismo durante l'Italia liberale. L'esiguità del nucleo indigeno (grosso modo 40.000 unità) e l'arretratezza economica comportarono lo scarso afflusso di immigrati ebrei dall'Europa orientale.

31 Cfr. M. Toscano, *L'uguaglianza senza diversità. Stato, società e questione ebraica nell'Italia liberale*, in Id. (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 210-235; A.M. Canepa, *Emancipazione, integrazione e antisemitismo liberale. Il caso Pasqualigo*, «Comunità», XXIX, 174, giugno 1975, pp. 166-203; I. Pavan, *L'impossibile rigenerazione. Ostilità antiebraiche nell'Italia liberale (1873-1913)*, in T. Dell'Era, D. Menozzi, *L'antisemitismo italiano*, «Storia e problemi contemporanei», L, 22, pp. 35-63.

32 Cfr. M. Zimmermann, *Wilhelm Marr. The Patriarch of anti-Semitism*, New York etc., Oxford University Press, 1986. Più in generale si veda L. Poliakov, *Il mito ariano. Storia di un'antropologia negativa*, Milano, Rizzoli, 1976.

33 Cfr. Canepa, *Cattolici ed ebrei*, cit., pp. 46 ss.

L'antisemitismo economico, più forte nelle zone ad alta concentrazione ebraica, è stato dunque fortemente limitato dal numero degli ebrei italiani, dalla loro natura etnicamente omogenea, dalla prevalenza di sentimenti campanilistici e regionalistici, dalla tarda «nazionalizzazione delle masse», dalla natura culturale del nazionalismo e dall'assenza di commistione fra gruppi linguistici e minoranze religiose. La relativa assenza di conflitti sociali era anche addebitabile al sincretismo religioso, all'umanesimo classico, al cattolicesimo e al mito universalistico romano. L'assenza o il ritardo di un colonialismo su larga scala, essenzialmente demografico, unita alla presenza di popolazioni «europidi» sulle coste africane, fu un altro fattore inibitore alla formulazione di teorie e classificazioni razziali su ampia scala. Da tutto questo se ne deduce che l'antisemitismo fosse assente? Canepa ritiene che in Italia esisteva una forma di razzismo rivolta verso l'interno (la contrapposizione fra Nord e Sud), ma che la coscienza razziale non si estese nella cultura popolare e nella letteratura in maniera significativa. Questo non significa che non esistesse una qualche forma d'antisemitismo diffuso, ma che, quanto meno nel periodo risorgimentale, fosse limitato a due correnti: quella liberale e quella clericale. Mentre il primo, di ascendenza illuministica, positivista e conservatrice, si limitava a criticare l'esclusivismo ebraico (il caso più emblematico è rappresentato da Benedetto Croce, ancora scettico dell'identità ebraica nel secondo dopoguerra)³⁴, la storia del secondo, ben più complessa, era in larga parte addebitabile non tanto all'«economia» ebraica, quanto alla situazione politica dello Stato pontificio dopo il 1870: dal *non expedit* sino al patto Gentiloni i cattolici furono esclusi dalla vita politica nazionale³⁵.

Il veicolo più diffuso e persistente dell'animosità antiebraica fu la stampa clericale, in particolar modo dal 1883 al 1903, cioè sino all'avvento al soglio pontificio di Pio X. «Civiltà Cattolica», l'organo ufficiale della Compagnia di Gesù, si scagliò con particolare virulenza contro gli ebrei italiani e l'ebraismo più in generale, ritenendoli i maggiori agenti corrosivi della cristianità e la forza motrice della modernità liberale e anticlericale³⁶. Alla base di questa posizione a un tempo tradizionale negli obiettivi e innovativa negli strumenti utilizzati vi erano alcune considerazioni. Innanzitutto bisognava difendere la società cristiana d'ispirazione religiosa, lottando contro la laicizzazione delle scuole e contro la massoneria. In secondo luogo, la lotta antiebraica era anzitutto una lotta «esilica», rivolta non al «mosaismo» in quanto tale, ma al «talmudismo», cioè al sistema normativo e legislativo imbastito dalla diaspora ebraica, accusato di favorire l'usura e l'omicidio rituale. In terzo luogo, bisognava spezzare l'alleanza

34 Cfr. R. Finzi, *Il pregiudizio. Ebrei e questione ebraica in Marx, Lombroso, Croce*, Milano, Bompiani, 2011, *passim*.

35 Cfr. G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia, Annali*, cit., pp. 1371-1574.

36 Cfr. R. Tardael, *La segregazione amichevole. "Civiltà Cattolica" e la questione ebraica*, prefazione di R. Di Segni, Roma, Editori Riuniti, 2000.

anticlericale fra ebrei e liberali perfezionata nella massoneria, nel giornalismo e nella conquista dell'«economia cristiana». L'affare Dreyfus, scoppiato sulla stampa italiana a partire dal 1898³⁷, dimostrava – secondo le riviste cattoliche – come l'unica risposta per salvare la società cristiana fosse la revoca dell'emancipazione giuridica concessa dal liberalismo agli ebrei. Tutti questi motivi ridondanti e ricorrenti, rivolti in particolar modo all'ebraismo piemontese e romano, non erano dettati da motivazioni economiche particolari (per quanto la Chiesa italiana stesse spostando i propri investimenti verso il settore terziario). «La campagna antisemita – osserva Canepa – inizia con la ripresa e l'intensificata politicizzazione della massoneria italiana ad opera di Lemmi e con manifestazioni di piazza anticlericali e antireligiose; poi si interrompe dopo la sconfitta della proposta Zanardelli per il divorzio nel 1902, ultima legge laica presentata da un governo italiano»³⁸. L'antisemitismo clericale sarebbe stato, dunque, un «contrattacco indiretto al liberalismo e alla laicizzazione e un sottoprodotto dell'insicurezza politica in cerca di un capro espiatorio». Se a tutto ciò aggiungiamo l'elezione di Giuseppe Sarto al soglio pontificio e la posizione conciliante di uomini pubblici ebrei a inizio Novecento (il caso del senatore Vittorio Polacco, contrario alla legge sul divorzio)³⁹, è facile comprendere il carattere marginale dell'antisemitismo clericale di fine Ottocento⁴⁰.

Abbiamo visto come il «tempo individuale» e il «tempo storico» sembrano propendere verso una rappresentazione generalmente idilliaca dell'Italia liberale, come l'epoca dell'emancipazione giuridica «concessa» e come l'«età dell'oro» dell'ebraismo italiano. Certo, non mancarono alcune frizioni antiebraiche, peraltro comprensibili in una società in corso di «nazionalizzazione» e soggetta a repentini cambiamenti economici e culturali. Non mancarono nemmeno gli ebrei critici dell'ebraismo tradizionale, chi in vista di una «rigenerazione» fisica e morale (i sionisti e alcuni liberali), chi in vista di una loro «cristianizzazione» (vedi il caso di Luzzati)⁴¹, chi in vista di un'«integrazione» (gli assimilazionisti)⁴². La «nazionalizzazione parallela», pur all'interno delle specificità delle singole comunità e delle vite degli individui, sembrava procedere a tappe forzate. La fine del laicismo sancita in età giolittiana dalla ricerca di equilibri politici più ampi, oltre a comportare una relativa acquiescenza dagli attacchi antisemiti clericali, si sposò con una politica coloniale che, unita all'esplosione dei sentimenti nazionalisti,

37 Cfr. M. Raspi (a cura di), *L'Affare Dreyfus in Italia*, Pisa, ETS, 1991; A. Di Fant, *L'Affaire Dreyfus nella stampa cattolica italiana*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2002.

38 Cfr. Canepa, *op. cit.*, p. 106.

39 Cfr. V. Polacco, *La questione del divorzio e gli israeliti in Italia*, Padova, Drucker, 1894.

40 Cfr. E. Capuzzo, *Gli ebrei nella società italiana. Comunità e istituzioni tra Ottocento e Novecento*, Roma, Carocci, 1999, pp. 145 ss.

41 Cfr. P.L. Ballini e P. Pecorari (a cura di), *Luigi Luzzatti e il suo tempo (atti del Convegno internazionale di studio, Venezia 7-9 novembre 1991)*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1994.

42 Cfr. I. Pavan, *"Ebrei" in affari tra realtà e pregiudizio. Paradigmi storiografici e percorsi di ricerca dall'Unità alle leggi razziali*, in B. Armani e G. Schwarz (a cura di), *Ebrei borghesi. Identità familiare, solidarietà e affari nell'età dell'emancipazione*, Bologna, Il Mulino, 2003 (numero monografico di «Quaderni storici»), pp. 777-821.

avrebbe riportato in auge il teorema dell'«internazionale ebraica» durante il conflitto libico⁴³. Se l'antisemitismo ottocentesco era l'esito dell'esclusione dei cattolici dalla vita nazionale, il nuovo antisemitismo nazionalista non era forse il segno di una «nazionalizzazione» mancata da parte dei «gentili»? Possiamo sostenere che gli scoppi d'intolleranza antiebraica fossero l'esito di una mancata laicizzazione e modernizzazione della società italiana, esplose improvvisamente di fronte ai rigurgiti tardo-imperialistici? Il «tempo mitico» appare in profonda discrasia rispetto alle altre due dimensioni temporali: la memoria e la storia ci trasmettono l'immagine di un sistema-paese in corso di modernizzazione e fundamentalmente tollerante, ma il mito, vero chiavistello dell'immaginario collettivo, stava pericolosamente rimettendo piede nelle vicende italiane⁴⁴.

III. *La prima grande cesura: la Grande guerra e l'avvento del fascismo*

L'Italia postrisorgimentale non fu mai del tutto immune dal virus dell'ostilità antiebraica, ma la società possedeva abbastanza anticorpi da contrastarne e limitarne gli effetti. L'antisemitismo clericale fu sempre un fenomeno marginale rispetto al corso della vita e della politica italiane, non si coalizzò con altre correnti antisemite e antiliberali (come in Francia) e, contrariamente al II Reich (dove l'antisemitismo fu un veicolo d'integrazione del partito di centro nell'establishment politico), la campagna antiebraica dei cattolici italiani servì solo a isolare maggiormente la chiesa dalla vita politica del regno⁴⁵.

La chiusa di Canepa ci introduce al periodo più specificamente di nostro interesse, ovvero la Grande guerra e l'avvento del fascismo. Come abbiamo visto, la crisi dell'età giolittiana determinò l'irrompere delle masse nell'agone politico grazie al Partito socialista e – nel primo dopoguerra – al Partito popolare, ma si assistette anche alla nascita di spinte nazionalistiche e rivoluzionarie che attingevano a mani basse dall'immaginario antisemita clericale e socialista, che raffigurava l'ebreo come il «grande cospiratore»⁴⁶. Non è un caso che, durante il 1911 e il 1922, ovvero tra la guerra di Libia e l'approvazione del mandato britannico sulla Palestina, alcuni dei principali periodici ebraici (il liberale «Vessillo israelitico» e «L'idea sionista»), cessarono momentaneamente le pubblicazioni. Durante questo decennio vi furono non pochi avvenimenti fondamentali per le nostre tre dimensioni temporali e per l'elaborazione dell'immaginario collettivo: lo Grande Guerra, la dichiarazione Balfour e la rivoluzione bolscevica. Di fronte alla

43 Cfr. L. Brazzo, *Angelo Sullam e il sionismo in Italia tra la crisi di fine secolo e la guerra di Libia*, Roma, Dante Alighieri, 2007.

44 Cfr. A.M. Banti, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

45 Cfr. Canepa, *op. cit.*, p. 109.

46 Cfr. S. Romano, *I falsi protocolli. Il complotto ebraico dalla Russia di Nicola II a oggi*, Milano, Corbaccio, 1992.

guerra nessun ebreo o quasi si tirò indietro: «La dedizione all'ideale della patria e la convinzione che il conflitto scaturito dall'attentato di Sarajevo fosse una guerra “santa e giusta” da combattere per il trionfo della libertà, quella italiana e quella ebraica – osserva la Capuzzo – sono testimoniate anche dalla larga partecipazione dei volontari ebrei al reggimento garibaldino partito il 12 dicembre 1914 per combattere nelle Argonne a fianco della Francia e a favore della Serbia»⁴⁷. Gli ebrei italiani, legati tradizionalmente (quantomeno al Nord) alle vicende di Casa Savoia, diedero prova di grande attaccamento alle sorti italiane, quasi a «legittimare» l'emancipazione ottenuta nel secolo precedente⁴⁸. Di particolare interesse è il ruolo assunto dai rabbini militari, coinvolti direttamente nel conflitto per alleviare le pene dei soldati israeliti, ma anche per rilanciare i valori della tradizione ebraica nell'«ora della prova»: «Nella retorica della guerra l'esaltazione dell'ardore combattivo degli israeliti si affiancava, inoltre, alla considerazione della necessità di rivitalizzare i valori essenziali della tradizione ebraica che, appannati dall'assimilazione e dal mimetismo, avevano indotto a ritenere che, nella perdita del concetto di religiosità intesa come modo di vita, “Israel in Italia [fosse] pressoché morto”»⁴⁹.

Quest'immagine dell'ebraismo italiano è piuttosto chiara: gli ebrei sono coinvolti entusiasticamente nelle vicende italiane, ma – in quanto «oggetti estranei» al corpo nazionale – sono destinati inevitabilmente a pagare il fio della propria «diversità». In realtà, la situazione era più complessa e tutt'altro che determinata dai «semi» del passato: nello stesso mondo ebraico si avvertiva la sensazione che qualcosa stesse cambiando nello scenario politico italiano. Nel maggio del 1917 la dirigenza ebraica italiana spedì un questionario alle comunità locali con l'obiettivo di comprendere le condizioni dell'insegnamento religioso. È sintomatico che alcune comunità risposero, fornendo peraltro dati scarni sui matrimoni misti, mentre altre (come Firenze, Genova e Roma) non ritennero il questionario di grande interesse. Mario Toscano addebita la scarsa ricezione del questionario al «vuoto ideologico e culturale» determinatosi dopo l'emancipazione, che non era stato colmato né dal sionismo, né «da altre forme di identificazione ebraicamente valide ed accettabili». La debolezza del «discorso integrazionista» consisteva nella sua incapacità di proporre una «vera, vivace, moderna, razionale, attiva, immagine di sé, che legittimasse il diritto-dovere e la liceità della diversità in una società di eguali. La radice della crisi dell'ebraismo italiano risiedeva nella modestia della sua vita culturale, nell'arretratezza del suo sistema di istruzione, nelle paurose carenze della sua scuola»⁵⁰. Scarsa era l'affluenza alle sinagoghe: dopo un rigurgito allo scoppio della guerra, non si assistette a un consistente e duraturo risveglio del sentimento religioso anche tra gli ebrei rimasti a casa.

47 Cfr. Capuzzo, *Gli ebrei nella società italiana*, cit., pp. 119 ss.

48 Cfr. P. Briganti, *Il contributo militare degli ebrei italiani alla Grande Guerra, 1915-1918*, Torino, Zamorani, 2009.

49 Cfr. Capuzzo, *Gli ebrei nella società italiana*, cit., p. 129.

50 Cfr. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo*, cit., pp. 131-132.

Le istituzioni scolastiche erano anch'esse piuttosto arretrate. La «nazione ebraica» si limitava a essere memoria del ghetto: «la componente determinante continuava ad essere la “massa” inerte, passiva»⁵¹. La risposta degli ebrei come individui continuava a essere fondamentale di due tipi: portare a compimento il processo di secolarizzazione oppure – come dimostravano i convegni giovanili – rivolgersi a una «fedè» forte e duratura di carattere messianico, come il sionismo e, successivamente, il comunismo.

A fronte di questa situazione ebraica italiana, la guerra creò anche i presupposti per alcuni fondamentali arricchimenti politici e culturali nell'immaginario collettivo. La promulgazione della dichiarazione Balfour nel novembre del 1917, che sosteneva l'esistenza di un «popolo ebreo» e del suo diritto a costituire in Palestina un «focolare nazionale», aveva rilanciato le quotazioni del sionismo non tanto fra gli ebrei italiani (che si sarebbero limitati a perfezionare il proprio meccanismo d'assistenza dei correligionari delle zone di guerra), quanto agli occhi del governo e della pubblicistica italiana⁵². La contemporanea penetrazione italiana nel Mediterraneo centro-orientale grazie alla Libia e alle isole del Dodecanneso, nonché l'annessione postbellica dell'Istria e della Venezia-Giulia, determinarono una «metropolizzazione» di comunità ebraiche per certi versi diverse da quelle italiane, alcune più saldamente ancorate alle tradizioni religiose, un'altra (come quella triestina) particolarmente irredentista e tuttavia cosmopolita, rivolta verso l'area mitteleuropea. La politica mediterranea italiana risentiva chiaramente del mito dell'«internazionale ebraica», ovvero dell'idea che la fratellanza religiosa fosse soltanto una sorta di «paravento» degli interessi economici e politici egemonici⁵³. L'antisemitismo di stampo nazionalistico cominciò a farsi sentire anche a Fiume, dove nell'autunno del 1919 fu emesso un proclama che tacciava la Società delle Nazioni di essere l'invenzione di alcuni «banchieri ebrei internazionali quale maschera alle loro speculazioni contro tutti i popoli del mondo»⁵⁴. Nel 1921 iniziarono a circolare in Italia *I Protocolli dei Savi Anziani di Sion* grazie ai pubblicisti cristiani Giovanni Preziosi e Umberto Benigni: questi documenti, elaborati in Russia all'inizio del secolo e diffusi all'estero a partire dal 1919, tratteggiavano le riunioni e le decisioni di un fantomatico congresso ebraico allo scopo di realizzare la «conquista del mondo». L'aspetto più interessante di questa invenzione propagandistica antisemita d'importazione russa era il legame tra «internazionale ebraica», «cospirazione» e «spirito di dominio», di cui – come vedremo – sarebbe stati strumenti sia il sionismo, sia il bolscevismo, sia il capitalismo⁵⁵.

La fine della Grande Guerra mondiale non aveva soltanto arricchito il «tempo mitico» di

51 Cfr. *ivi*, pp. 150 ss.

52 Cfr. S.I. Minerbi, *L'Italie et la Palestine, 1914-1920*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

53 Cfr. S. Della Seta, *Gli ebrei del Mediterraneo nella strategia politica fascista sino al 1938. Il caso di Rodi*, «Storia contemporanea», XVI, 6, 1986, pp. 997-1032.

54 Cit. M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino, Einaudi, 2000, p. 17.

55 Cfr. M.T. Pichetto, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Milano, F. Angeli, 1983.

ulteriori puntelli «storici», ma aveva, se non indebolito, quantomeno messo in evidenza l'elaborazione di una memoria individuale contraddittoria (vedi il problema del ritorno a casa dei reduci) e la progressiva politicizzazione dell'identità ebraica: quella che – in Italia – era stata una situazione politica e sociale relativamente quieta cominciava a essere sottoposta a una serie di variabili critiche. Di fatto, proprio la cesura bellica e le sue conseguenze sull'assetto politico europeo e coloniale avevano aperto la voragine del mito sotto i piedi degli ebrei italiani, attirandoli prepotentemente nel vortice dell'immaginario collettivo italiano e internazionale. La «nazionalizzazione parallela» teorizzata da Momigliano si era trasformata in una sorta di «nazionalizzazione asimmetrica»: mentre gli ebrei sembravano integrati nel tessuto connettivo statale, economico, sociale e culturale, relegando l'ebraismo a «piccolo ricordo di famiglia», i «gentili» dimostravano un palese ritardo nel processo di auto-emancipazione dalle vecchie gabbie religiose e municipali. Il fallimento del processo d'integrazione degli individui nel sistema-paese sanciva la fine dell'Italia liberale e l'avvento di nuove aggregazioni intermedie, come i grandi partiti di massa: il socialismo, il popolarismo e – successivamente – il fascismo. Con la concretizzazione politica del sogno sionista e la rivoluzione russa iniziava ad affacciarsi il problema della «doppia lealtà», che sarebbe stato lanciato periodicamente nel ventennio fascista da Mussolini in persona. Nazione e religione non potevano escludersi, ma dovevano essere inclusive: se i pochi sionisti italiani cercavano di dimostrare la pacifica coesistenza tra adesione culturale e spirituale al nazionalismo ebraico e fedeltà alla patria italiana, gli ebrei integrati o assimilati si trovavano nella sgradevole situazione di dover rinnegare qualsiasi affiliazione alla propria religione e affermare ripetutamente la propria fedeltà alla nazione italiana⁵⁶. Questa scissione tra nazione e patria fu il precipitato più importante della Grande Guerra.

Cerchiamo di concentrarci sulla situazione degli ebrei italiani alla vigilia dell'avvento del fascismo. Renzo De Felice, autore dello studio più noto sugli ebrei in Italia sotto il fascismo, e appartenente alla corrente degli studiosi che ritengono preminente la «politica estera», sostiene che, «nell'Italia del primo dopoguerra», l'antisionismo fu indubbiamente più vivo e sentito che non il razzismo e l'antisemitismo; salvo rare e sostanzialmente non significative eccezioni, il sionismo fu incompreso, svisato, guardato con avversione o almeno con diffidenza; la polemica contro di esso, infine, vista alla distanza, ebbe certamente un ruolo non indifferente nell'accreditare nell'opinione pubblica italiana quei pregiudizi e quegli slogan antisemiti che [...], pur determinando un'eccitazione o uno stato d'animo antiebraici, certo indebolirono la sensibilità di parte dell'opinione pubblica, impedendo così a suo tempo una preventiva levata di scudi contro i primi sintomi dell'antisemitismo e del razzismo fascisti e illudendo Mussolini, almeno in un certo senso, che gli italiani avrebbero accettato senza troppo protestare i provvedimenti

⁵⁶ Cfr. M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo*, cit., pp. 155 ss.

razziali»⁵⁷. Proprio la posizione di Mussolini merita alcune considerazioni: il futuro Duce del fascismo, a partire da una serie di articoli apparsi sul «Popolo d'Italia» tra il 1919 e il 1922, dimostrò di non possedere «idee chiare sull'argomento e la sua dipendenza in materia dalla pubblicistica e dalla propaganda genericamente nazionaliste e antibolsceviche del momento». L'uomo di Predappio appariva «tributario delle più viete “teorie” dei nazionalisti e degli antisemiti in genere italiani ed ebrei (*essenza* dell'ebraismo, alta finanza, bolscevismo)⁵⁸, da un altro dalle formulazioni dell'Orano e, in un certo senso, almeno del Sorel sul sionismo»⁵⁹. Il periodico travaso di stereotipi antisemiti dalla cultura cattolica, nazionalista e antibolscevica sarebbe – secondo lo storico reatino – il frutto di operazioni politiche strumentali, dettate dalla contingenza e prive di un ampio disegno di persecuzione, discriminazione o annichilimento degli ebrei italiani⁶⁰.

Ma le condizioni dell'Italia postbellica erano notevolmente cambiate rispetto al passato. Non solo l'avvento dei partiti di massa e l'uso politico della violenza perpetrato dai fascisti avevano posto fine alle speranze di un'integrazione indolore: ormai era necessario fare una scelta di campo. Molti ebrei italiani decisero di aderire al fascismo per inerzia o per intima convinzione, ravvisandone una sorta d'inveramento del patriottismo risorgimentale. Alcuni presero la strada scoscesa dell'antifascismo (in proporzione superiore ai «gentili») oppure coltivarono il proprio sionismo inteso anzitutto come rinascita spirituale e radicamento nel proprio passato religioso. Il primo decennio di governo fascista può essere letto in due modi: da un lato Mussolini cercò di normalizzare i rapporti con l'ebraismo italiano, dall'altro avviò la persecuzione della parità giuridica dell'ebraismo. La prima posizione, sostenuta da De Felice, mostra il tortuoso percorso che condusse al «concordato» tra il Consorzio degli ebrei italiani e il Regime mussoliniano con il decreto legislativo del 1930. Subito dopo l'ascesa del fascismo si assistette, da un lato, ai periodici attacchi di una parte della stampa fascista e nazionalista contro l'«internazionalismo» degli ebrei e, dall'altro, alle diverse risposte fornite dalla parte in causa: gli organi direttivi evitarono di sbilanciarsi sugli attacchi e cercarono di mostrare la propria «lealtà» al regime; i sionisti (il settimanale «Israel» su tutti) cercò di chiarire le reali finalità del sionismo e l'utilità della carta sionista per la politica estera fascista; alcuni ebrei singolarmente cercarono di rinverdire i valori dell'ebraismo sulla scorta dei fermenti giovanilistici del convegno di Livorno del 1924 e della riforma scolastica voluta da Giovanni Gentile, che poneva l'ebraismo italiano di fronte alla necessità di riformare le proprie scuole⁶¹. La situazione migliorò notevolmente dopo il

57 Cfr. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1993⁴, pp. 63-64.

58 Si prenda come esempio A. Nicolau, *L'allarme. Accuso! Il bolscevismo visto alla sua sorgente e nel suo fine. Gli ebrei nel conflitto mondiale*, Milano, Cogliati, 1920.

59 De Felice, *op. cit.*, p. 72.

60 Una posizione meno comprensiva sulla concezione mussoliniana degli ebrei è espressa da G. Fabre, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Milano, Garzanti, 2005.

61 Cfr. V. Polacco, *Per la libertà di coscienza e la tutela delle minoranze religiose (discorso del senatore Vittorio*

1926, quando il fascismo si consolidò come regime e il mandato britannico sulla Palestina divenne un dato di fatto. Le polemiche giornalistiche scoppiate sulla «Tribuna» nel 1927 e successivamente sul «Popolo di Roma» circa la «doppia lealtà» degli ebrei italiani dimostrarono la persistenza di determinate idee nell'immaginario collettivo, ma non inficiarono il processo di «rappacificazione» istituzionale che condusse alla creazione legislativa dell'Unione delle Comunità Israelitiche nel 1930-31⁶². Il «problema palestinese» fu visto dalla stampa italiana sempre con particolare circospezione anche dopo i fatti di sangue del 1929. L'ebraismo italiano fu invece «concordemente filosionista»⁶³.

La seconda grande interpretazione del primo decennio fascista, affidata alle ponderose ricerche di Michele Sarfatti negli archivi polizieschi e legislativi, a sua volta sostenitore del «primato della politica interna», va decisamente in un'altra direzione. Mentre De Felice giudica le polemiche giornalistiche unicamente in funzione del reale obiettivo mussoliniano (quello di consolidare il regime internamente e poi esternamente), Sarfatti ritiene che la persecuzione della parità giuridica dell'ebraismo sia stata avviata sin dai primi anni Venti, con una serie di provvedimenti legislativi volti a colpire il pluralismo religioso e le comunità linguistiche minoritarie. La normativa varata tra il giugno del 1929 e il febbraio 1930 sui culti «ammessi del Regno», «li assoggettò a controlli, limitazioni e divieti ben più forti di quelli previsti per il cattolicesimo». Lo studioso fiorentino avvalorava anche la tesi che non pochi ebrei espressero il proprio dissenso pubblicamente contro la stretta giuridica fascista, quantomeno sino al 1925. In sostanza, dopo il consolidamento del regime, si delineò una grande discrepanza tra manifestazioni pubbliche (tendenzialmente accomodanti e benevole) e manifestazioni private (tendenzialmente preoccupate). Proprio in considerazione di tutto questo, a partire dalla fine del 1926 la dirigenza ebraica italiana ritenne opportuno creare un nuovo patto con lo Stato, istituendo un «ente ebraico nazionale più forte e centralizzato dell'ormai “vecchio” Consorzio»⁶⁴. Dopo alcuni anni, anche a causa della priorità data agli accordi con il Vaticano, si giunse all'elaborazione del decreto legge n. 1731 del 30 ottobre 1930, che decretava la fine dell'autonomia delle comunità ebraiche e la loro istituzionalizzazione in seno allo Stato fascista. La reazione degli ebrei italiani fu quella di occuparsi della riorganizzazione dei propri enti, adeguandoli alla nuova normativa. Alcuni intrapresero le diverse strade del sionismo, mentre altri si impegnarono sulle vie tortuose dell'antifascismo. Malgrado le oscillanti prese di posizione di Mussolini e del suo entourage, la situazione italiana nel 1934 vide un'irreggimentazione

Polacco pronunciato nella tornata del 7 febbraio 1925 nella discussione del bilancio della istruzione pubblica per l'esercizio 1924-25), Roma, Tipografia del Senato, 1925.

62 Cfr. S. Mazzamuto, *Ebraismo e diritto dalla prima emancipazione all'età repubblicana*, in *Annali*, cit., pp. 1767-1827; S. Dazzetti, *L'autonomia delle comunità ebraiche nel Novecento. Leggi, intese, statuti, regolamenti*, Torino, Giappichelli, 2008.

63 De Felice, *op. cit.*, pp. 64 ss.

64 Cfr. Sarfatti, *op. cit.*, pp. 70-71.

dell'ebraismo italiano e l'apparizione delle prime leggi razziste nelle colonie del corno d'Africa⁶⁵. Non è un caso che proprio nel 1934 nacque una rivista ebraica ispirata a una ferma posizione filofascista: «La Nostra Bandiera», che si poneva l'obiettivo era quello di «fascistizzare» gli ebrei italiani e di eliminare le posizioni terziste dei sionisti⁶⁶.

È significativo che De Felice legghi la svolta antisemita all'avvicinamento dell'«ombra di Hitler», mentre Sarfatti proponga un percorso piuttosto logico e coerente del regime fascista. Queste due posizioni storiografiche ci consentono sia di comprendere la storia degli ebrei italiani nei primi anni del fascismo, sia di valutare la legittimità della griglia temporale da noi individuata in precedenza: lo storico reatino conferisce grande importanza al «tempo storico» (cioè le manifestazioni pubbliche), mentre ritiene variabili indipendenti il «tempo individuale» e quello «mitico»; lo storico fiorentino, viceversa, ritiene maggiormente importante il «tempo individuale» (cioè le testimonianze private e il decorso legislativo), mentre gli altri due restano sullo sfondo. Entrambi concordano sul fatto che l'immaginario collettivo ebraico si sia formato a seguito del nazionalismo italiano di inizio Novecento, ma, mentre De Felice tende a collegare meccanicamente gli sviluppi politici ed economici esteri ai cambiamenti umorali e tattici di Mussolini, Sarfatti ritiene logicamente coerente il percorso di «nazionalizzazione» in senso totalitario e razzistico attuato dal fascismo. Per il primo la svolta razzista è legata all'allineamento al nazismo, per il secondo è consustanziale al regime fascista. Proprio al 1933 risalgono le note espressioni di Momigliano sulla «nazionalizzazione parallela», l'anno in cui Hitler conquistava «democraticamente» il potere in Germania e – secondo De Felice – gli ebrei italiani vivevano una sorta di «idillio» con il Duce⁶⁷. Se, come abbiamo detto in precedenza, il problema fondamentale non era la «nazionalizzazione ebraica», ma quella «gentile», allora sembra proprio che la condizione degli ebrei italiani sotto il fascismo sia stata condizionata da una scelta di campo ben precisa: quella di «nazionalizzare» forzatamente i «gentili» e di eliminare del tutto il problema dell'integrazione delle minoranze. Non è nemmeno più possibile parlare di asimmetria ma di unica via alla «nazione italiana».

IV. *La seconda grande cesura: la legislazione antiebraica e la persecuzione delle vite*

Se la Grande Guerra aveva dato avvio alla «nazionalizzazione forzata» del sistema-Italia e aveva finito per metabolizzare nel suo immaginario collettivo il mito dell'«internazionale ebraica», l'avvento del fascismo aveva posto in seria discussione l'interpretazione storica e la

65 Cfr. L. Preti, *Impero fascista, africani ed ebrei*, Milano, Mursia, 1968.

66 Cfr. L. Ventura, *Ebrei con il duce. "La nostra bandiera", 1934-1938*, Torino, Zamorani, 2002.

67 Cfr. De Felice, *op. cit.*, pp. 115 ss.

memoria individuale del rapporto tra ebrei e nazione. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a due interpretazioni opposte. De Felice tratteggia la storia degli ebrei italiani negli anni Trenta come l'esito di un processo di crisi irreversibile determinata dalle scelte politiche fasciste e dall'avvicinamento alla Germania nazista. Tra il 1933 e il 1934 non mancarono gli interventi moderatori di Mussolini, pronto a dare asilo agli ebrei scacciati dal suolo tedesco⁶⁸, così come le prese di posizione filo-sioniste in ambito estero e anti-sioniste in ambito interno. Questa netta cesura venne meno con l'avvicinamento della guerra etiopica e con la sensazione che la «carta sionista» non fosse più spendibile (malgrado la cooperazione con l'ala destra revisionista) per una serie di ragioni di politica estera maturate tra il 1935 e il 1937: la generale condotta dell'aggressione italiana in Etiopia da parte dell'opinione pubblica ebraica; l'avvicinamento al nazionalismo arabo; la preparazione di un'«internazionale» antisemita⁶⁹. Mentre il sionismo veniva abbandonato al suo destino all'inizio del 1938, in Italia le cose erano andate mutando ben prima. Secondo De Felice, infatti, il periodo a cavallo del conflitto etiopico fu complessivamente positivo per gli ebrei italiani. Certo, non mancavano le prese di posizioni antisemite su una parte della stampa, ma fino alla primavera del 1937 furono circostanziate e sporadiche. Dalla pubblicazione del libello di Paolo Orano sugli ebrei in Italia sino all'aprile del 1945 la campagna stampa antisemita non ebbe più sosta. La mancanza di risultati effettivi di tale propaganda antisemita avrebbe indotto Mussolini a virare verso la «via del razzismo», che aveva il «vantaggio» di essere molto più impersonale e totalitario, di coinvolgere gli ebrei indirettamente, di presentarsi sotto una veste scientifica e di essere più metabolizzabile dalla cultura media italiana⁷⁰. Dietro tale piega ci furono alcune cause concomitanti (la presa di posizione antifascista di alcuni ebrei, la nuova fase della «politica della razza» dopo il conflitto etiopico) e alcune effettive: l'influenza del suo entourage, il mito della «nuova civiltà» e la nuova fase dei rapporti con la Germania⁷¹.

Mentre la classe dirigente italiana era giunta alla legislazione antiebraica, cosa ne era degli ebrei italiani? Anche in questo caso abbiamo di fronte due grandi interpretazioni. De Felice si sofferma sull'azione dei «bandieristi» guidati da Ettore Ovazza e dal generale Guido Liuzzi: dapprima cooptati e poi dimissionari dal consiglio dell'Unione delle Comunità Israelite nel corso del 1935, due anni dopo tentarono vanamente di dar luogo a un secessionista Comitato degli Italiani di religione Ebraica. Mentre la posizione degli ebrei «fascistissimi», fedeli al patriottismo integrale fascista, era ondivaga sulla questione sionista (ferma condanna in politica interna ma sostegno sul piano estero), il Regime decise di sostenere il dimissionario consiglio dell'Unione preferendo una dirigenza delegittimata, ma maggiormente strumentalizzabile alla vigilia del varo

68 Cfr. K. Voigt, *Il rifugio precario. Gli esuli in Italia dal 1933 al 1945*, Firenze, La Nuova Italia, 1993-96, 2 voll.

69 Cfr. F. Biagini, *Mussolini e il sionismo*, Milano, M&B, 1998.

70 De Felice, *op. cit.*, pp., pp. 219-220.

71 Cfr. *ivi*, pp. 235 ss.

della legislazione razziale⁷². Da parte sua, Sarfatti si sofferma proprio sugli eventi a cavallo del conflitto etiopico e sul fallito tentativo di «fascistizzare» le comunità ebraiche italiane, sostenendo tre tesi: «gli ebrei nel loro insieme mostrarono di essere o non fascisti o comunque non idonei a realizzare un'effettiva fascistizzazione»; il fallimento delle iniziative antisanzioniste in campo ebraico «fu accolto dai dirigenti fascisti come la prova del fatto che l'ebraismo della penisola non poteva o non voleva essere utile alla nazione»; l'allineamento alla Germania «trasformò [...] in problema anche la precedentemente tollerata solidarietà degli ebrei (fascisti e non) della penisola verso le vittime dell'antisemitismo nazista»⁷³. Proprio durante la guerra etiopica, «il fascismo passò dalla persecuzione delle parità e dell'autonomia dell'ebraismo alla persecuzione dei singoli ebrei perché essi, al di là delle convinzioni politiche di ciascuno, costituivano un gruppo il cui comportamento era giudicato [...] pericoloso, antagonistico, alternativo, incoerente o anche inutile». Tale transizione non fu l'esito obbligato della storia precedente, ma ne fu un «atto cosciente»⁷⁴.

Il passaggio dalla discriminazione alla persecuzione vera e propria può essere suddiviso in tre periodi: il 1937-38, il 1939-43 e il 1943-45. Nel primo periodo furono pianificati e realizzati i provvedimenti discriminatori. Nel secondo essi furono attuati. Nel terzo si assistette al tentativo di estendere sul suolo italiano la «soluzione finale della questione ebraica» d'ispirazione nazista. Sulle interpretazioni della legislazione razziale vi sono due grandi posizioni, riconducibili ai citati De Felice e Sarfatti. Lo storico reatino, dopo una debita premessa sull'«antisemitismo» di Mussolini, ritiene che il politico romagnolo abbia intrapreso la strada della legislazione razziale a partire dal 1936, con il precipuo obiettivo di «italianizzare» gli italiani e di trasformarli da una «razza di servi» in una «razza di padroni». Si rendeva quindi necessaria una pianificata azione di «espulsione» degli ebrei ritenuti la quintessenza dell'«internazionalismo», ma stando bene attenti a «discriminare senza perseguitare», a eliminare le più stridenti frizioni con l'alleato senza riprodurre l'esempio legislativo. Il 1938 è scandito da un «crescendo» concatenato di eventi, adeguatamente preparati dalla campagna pubblicitaria ed editoriale: la pubblicazione delle informazioni diplomatiche n. 14 e n. 18 in febbraio e agosto; il manifesto della razza e il comunicato del Partito Nazionale Fascista nel luglio 1938, i provvedimenti contro gli ebrei stranieri e la scuola in settembre, le leggi di novembre sulla politica razziale. A fronte di tutto questo, quali furono le reazioni degli «ariani» e degli «ebrei»? De Felice si limita a constatare un'adesione passiva, vile e opportunistica dell'opinione pubblica, salvo alcune fette consistenti della stampa cattolica, ormai pronta ad accettare o – quantomeno – a non ostacolare un ulteriore tassello del «vincente» progetto mussoliniano. In campo ebraico si

⁷² Cfr. *ivi*, pp. 417 ss.

⁷³ Cfr. Sarfatti, *op. cit.*, pp. , pp. 107-108.

⁷⁴ *Ivi*, p. 109.

assistette inizialmente a grande sorpresa e stupore, a incredulità di fronte a provvedimenti controfirmati dal Re. I meno sorpresi furono gli antifascisti, mentre i più preparati furono i sionisti che, dalle pagine dell'«Israel», cercarono di incoraggiare gli ebrei italiani nell'ora della prova. Ci furono circa 4.000 abiure e «discriminazioni», mentre circa 6.000 ebrei riuscirono a emigrare. Alcuni decisero di togliersi la vita, come il colonnello Morpurgo e l'editore Formiggini⁷⁵.

Meno «sorpresa» è la disamina fornita da Sarfatti, che, a parte le espressioni di rito, ha a sua volta adeguatamente preparato il lettore alla svolta razziale inferta dal fascismo e frutto, a suo giudizio, non tanto della «totalitarizzazione» forzata intrapresa dopo il 1936 sulla scorta della vittoria etiopica, quanto di un cammino «non necessario, ma consapevole» intrapreso per la persecuzione di ogni diversità e indubbiamente accelerato dall'evoluzione della politica internazionale alla fine degli anni Trenta. Lo storico fiorentino elenca con certissima precisione i diversi tasselli della persecuzione delle vite tra la fine del 1937 e l'inizio del 1938 a opera dell'apparato statale: censimento degli ebrei, prime misure di arianizzazione; elaborazione della definizione giuridica dell'ebreo; istituzione della Direzione generale della Demografia e della Razza; apparizione della «Difesa della razza»; provvedimenti legislativi su ebrei stranieri, sull'arianizzazione della scuola e sugli uffici statali; definizione giuridica degli appartenenti alla «razza ebraica». Questa serie di provvedimenti tendevano – secondo Sarfatti e contrariamente a De Felice – a eliminare gli ebrei dalla vita nazionale: mentre fu più facile operare sugli ebrei stranieri, più difficile fu separare o costringere all'emigrazione quelli italiani. La reazione degli ebrei italiani fu grossomodo quella descritta anche dallo storico reatino: abiura, emigrazione e discriminazione. Più che sconcerto o sorpresa, Sarfatti parla chiaramente di violenza morale e, talora, fisica perpetrata contro gli ebrei italiani, che reagirono però prontamente: nella primavera del 1938 erano cessate le pubblicazioni della «Nostra Bandiera» e i suoi dirigenti (Ovazza), dopo un'iniziale dissociazione dall'Unione delle Comunità per la mancata rottura con l'«internazionalismo ebraico», avevano deciso di rientrare a farvi parte; le scuole e gli enti assistenziali furono prontamente apportati già nell'autunno di quell'*annus terribilis*; nel novembre del 1939 l'ex prefetto Dante Almansi subentrò a Federico Jarach quale presidente dell'Unione⁷⁶.

Il periodo di «separazione» degli ebrei dalla vita nazionale italiana, durato dal 1940 al 1943, non portò i frutti desiderati dal Regime. Anche in questo caso le posizioni dei due storici sono differenti. Secondo De Felice, il progetto avanzato nell'agosto del 1940 dall'ufficio della Razza di assimilare i misti-cattolici e di espellere tutti gli altri ebrei si arenò per le oggettive difficoltà a forzare l'espulsione. Lo storico reatino si concentra così sugli aspetti tecnico-

75 Cfr. A. Castronuovo, *Angelo Fortunato Formiggini*, Firenze, Olschki, 2008.

76 Cfr. De Felice, *op. cit.*, pp. 426 ss.

amministrativi sottesi alla legislazione razziale: il censimento; il cambiamento di cognome; l'arianizzazione; la creazione dell'Egeli (l'ente preposto alla liquidazione delle proprietà immobiliari degli ebrei); le discriminazioni; l'emigrazione degli ebrei italiani e stranieri; i provvedimenti connessi allo stato di guerra; la precettazione civile per l'attuazione del lavoro (particolarmente forte a partire dal 1942); il caso degli ebrei libici. L'azione della macchina burocratica procedeva di pari passo con un'azione propagandistica volta a radicare nelle coscienze degli italiani la necessità storica e morale della legislazione razziale (in particolare, molti giovani fascisti la considerarono una sorta di tributo necessario per il rilancio della rivoluzione). Il contegno dei principali ministeri preposti all'attuazione della legislazione (gli Esteri e gli Interni) fu tendenzialmente «morbido», perché – secondo De Felice – subentrò la maggiore «umanità» degli italiani e dei dirigenti politici, recalcitranti a subire le pressioni delle autorità tedesche, più forti a partire dal 1941. La reazione degli ebrei italiani durante la guerra, sotto la guida di Almansi, non si fece attendere: mentre nascevano le forme più varie di assistenza agli ebrei italiani e stranieri (tra cui spiccava la DelAsEm)⁷⁷, la persecuzione favorì una riscoperta della propria identità comunitaria e familiare e la reviviscenza di numerosi enti culturali ebraici. De Felice, come Sarfatti, è propenso a non esagerare la forza del sentimento antifascista fra gli ebrei rimasti in Italia (mentre esplose letteralmente tra coloro emigrati in America), mentre il sionismo italiano, privato dei suoi leader emigrati in Palestina, ebbe una discreta crescita di consensi⁷⁸.

La caduta del fascismo il 25 luglio del 1943 e il governo dei «45 giorni» non posero fine alla persecuzione: mancarono le circolari degli Interni relative allo smantellamento delle norme amministrative, la legislazione razziale non fu abrogata per non insospettire l'alleato tedesco, mentre la «gatta da pelare» fu affidata ai funzionari di buona volontà. De Felice tende a fornire un'immagine più edulcorata non solo degli italiani del Regno del Sud ma anche di quelli della Repubblica sociale italiana. Mussolini e il suo entourage moderato, propenso a concentrare gli ebrei, ma a rinviare la soluzione della «questione ebraica» a guerra conclusa, dovette venire a patti sia con l'ala più intransigentemente antisemita, capeggiata da Giovanni Preziosi, posto a capo del neonato Ispettorato della Razza, sia con gli alleati tedeschi, che poco apprezzavano l'azione tendenzialmente temporeggiatrice assunta dal ministro degli Interni Buffarini Guidi, incline a non consegnare gli ebrei ai tedeschi per la deportazione nei campi di concentramento. La «caccia all'ebreo», intrapresa dall'alleato occupante nazista a partire dal 1943 non trovò del tutto preparata la popolazione ebraica, che reagì soltanto dopo la notizia delle prime stragi e la razzia romana di metà ottobre del 1943. Patetica ma tragica fu la fine dell'ebreo «fascistissimo»

⁷⁷ Cfr. S. Antonini, *DelAsEm. Storia della più grande organizzazione ebraica italiana di soccorso durante la Seconda guerra mondiale*, introduzione di A. Cavaglion, Genova, De Ferrari, 2000.

⁷⁸ Cfr. De Felice, *op. cit.*, pp. 333 ss.

Ettore Ovazza, ucciso e carbonizzato con la famiglia a Intra, sul Lago Maggiore⁷⁹. Molti ebrei riuscirono a rifugiarsi in Svizzera, approfittando della compiacenza delle autorità frontaliere, ma ancora di più si nascosero sul territorio italiano, approfittando della solidarietà mostrata verso i perseguitati da parte soprattutto della popolazione contadina. Il contributo moderatore dei cattolici sino dal 1938 si estrinsecò nell'azione di salvataggio operata da molti prelati, dalla buona volontà della gente comune e dai tentativi da parte vaticana di attenuare la deportazione forzata verso i campi di concentramento⁸⁰. Anche nei periodi più bui proseguì l'attività della DelAsEm. Non pochi ebrei decisero di aderire attivamente alla lotta partigiana, trovandovi anche la morte (come nel caso di Emanuele Artom)⁸¹. Per comprendere al meglio la posizione di De Felice sull'intera storia degli ebrei in Italia, a parte la chiusa alquanto retorica dedicata al sangue dato dai partigiani ebrei per la liberazione italiana, è giusto riportare alcune sue considerazioni sul fascismo:

La tragica conclusione del fascismo era però nelle sue stesse premesse e nella sua logica, nella sua sostanza antidemocratica e liberticida, nella sua mancanza di rispetto per i valori più elementari della personalità umana, nel suo ritenersi depositario solo ed unico dei destini e della volontà *vera* del popolo italiano. Partendo da tali premesse, lo sbocco del fascismo non poteva essere che uno e il fascismo non poteva non sentire il richiamo del nazismo che, come lui, si fondava sulle stesse premesse antidemocratiche e liberticide e sulla stessa presunzione di rappresentare l'unica verità. In un certo senso, si può dire che partendo da simili premesse, anche la tragedia degli ebrei italiani era *in nuce* nel fascismo. E ciò non perché nel fascismo delle origini vi era un certo antisemitismo elementare e tra i suoi esponenti vi erano degli antisemiti, ma perché al fascismo mancava il rispetto di tutto ciò che anche solo moralmente non si identificasse con lui. Sull'altare dell'alleanza con Hitler Mussolini sacrificò senza pensarci un momento gli ebrei italiani, pur non credendo veramente alla loro «colpa» e commettendo così un crimine moralmente forse anche più mostruoso di quello commesso dai nazisti che – almeno – alla «colpa» degli ebrei ci credevano; come sacrificò spontaneamente gli ebrei ad Hitler, così, se fosse stato alleato con Stalin, gli avrebbe sacrificato qualcosa d'altro⁸².

Se queste parole di De Felice ci mostrano chiaramente l'obiettivo di sminuire le responsabilità degli italiani in generale, per addossarle al fascismo-Regime e al *pactum sceleris* con la Germania nazista, Sarfatti è meno tenero sul rapporto tra italiani ed ebrei dopo l'8 settembre. Poste le responsabilità del governo Badoglio durante i «45 giorni», la persecuzione contro le vite fu favorita dalla mancata distruzione della documentazione che aveva identificato, schedato tutti gli ebrei residenti sul suolo italiano. L'azione del governo repubblicano di Salò, lungi dall'essere un mero freno all'invadenza ideologica nazista, fu animata da propositi piuttosto

79 Cfr. A. Stille, *Uno su mille, Cinque famiglie ebraiche durante il fascismo*, Milano, Mondadori, 1991, pp. 28 ss.

80 Cfr. De Felice, *op. cit.*, pp. 477 ss. Sulle presunte responsabilità del Vaticano di fronte alla deportazione ebraica si veda S. Zuccotti, *Il Vaticano e l'Olocausto in Italia*, Milano, Mondadori, 2001.

81 Cfr. A. Cavaglion (a cura di), *La moralità armata. Studi su Emanuele Artom (1915-1944)*, prefazione di A. Galante Garrone, Milano, F. Angeli, 1993.

82 Cfr. De Felice, *op. cit.*, pp., p. 462.

chiari e consequenziali: arresto di tutti gli ebrei, sequestro dei loro beni immobiliari e sorveglianza sui figli dei matrimoni misti (novembre 1943); confisca di tutti i beni degli ebrei e loro liquidazione tramite l'Egeli (gennaio 1944); scioglimento di tutte le comunità israelitiche e sequestro di tutti i beni (fine gennaio dello stesso anno); creazione dell'Ispettorato a guida di Preziosi (febbraio 1944); progetti di legge dell'ex sacerdote per estendere alla quarta generazione la «razza ebraica» (maggio 1944). A impedire una deportazione su vasta scala intervennero alcuni contenziosi con gli stati alleati, intenti a voler difendere i diritti dei propri cittadini ebrei sul territorio italiano, l'esenzione parziale di alcune categorie e le differenze normative con l'alleato tedesco (peraltro attivo nell'appropriazione integrale dei beni sul Litorale adriatico). L'accordo tra la Repubblica sociale italiana e la Germania nazista per la consegna di tutti i prigionieri detenuti nei campi o nelle prigioni fu raggiunto dopo il febbraio 1944. Passando invece ad analizzare il campo ebraico, Sarfatti osserva la morte di circa il 18% degli appartenenti alla «razza ebraica» (con una mortalità pressoché doppia per gli «ebrei stranieri»), la difficoltà a rendersi conto del progetto di annientamento nazista dopo l'8 settembre e il lento, ma graduale passaggio alla clandestinità. «Poiché tutti gli ebrei furono impegnati nella strenua lotta del proprio diritto alla vita e poiché il progetto politico del Terzo Reich e della Rsi era ormai quello di revocarglielo, è possibile affermare che gli ebrei furono *di fatto* impegnati in un'azione politica antifascista e antinazista»⁸³. Portando a sostegno della propria affermazione i casi di Enzo Sereni e Gianfranco Sarfatti, lo storico fiorentino compie un'operazione simile a quella defelicianiana negli intenti, diversa nella sostanza: trasformare tutte le vittime ebraiche in martiri dell'antifascismo.

La persecuzione razziale fascista giunse al termine di un lungo processo di revisione del principio laico risorgimentale di sostanziale eguaglianza dei culti di fronte alla legge. Abbiamo cercato di seguire il processo di «nazionalizzazione» degli ebrei italiani a partire dalla fine dell'Ottocento, scorgendo nella Grande Guerra e nelle sue conseguenze una prima grande cesura, poiché, introducendo le masse nell'agone politico, aveva finito per esacerbare i conflitti nazionalistici e la posizione delle minoranze nazionali. Abbiamo anche visto come il periodo interbellico sia considerabile una sorta di tentativo di portare a compimento i processi di «nazionalizzazione forzata» non più basata sulla volontà dei singoli individui, ma su quella di «popoli», «razze» e «classi». È sintomatico come in Italia, dove l'antisemitismo era raramente fuoriuscito dall'anticlericalismo di fine Ottocento sino allo scoppio della Prima guerra mondiale, proprio lo slittamento da individui a masse abbia finito per scoperciare la discussione sulla «questione ebraica» e sull'identità ebraica collettiva. L'immaginario collettivo, sorto dalla collaborazione delle tre diverse dimensioni temporali, ha finito per trasformare gli ebrei in una «nazione ebraica», dotata di proprie peculiarità e proprie finalità. Questa mitica «nazione

83 Cfr. Sarfatti, *op. cit.*, p. 278.

ebraica» trasversale, priva di confini, invisibile, aspatiale e atemporale, è stata ritenuta l'artefice di tutti i possibili e i più improbabili avvenimenti accaduti nel mondo occidentale negli ultimi secoli. È stata ritenuta la protettrice del «potere». Ma da chi? Prima dalla società cristiana, poi dalla società di massa moderna. Anzi, sembra proprio incarnare al meglio la «modernità», cioè quella che Bauman ha definito la crisi irreversibile dei «corpi solidi» (etica e religione) e il tentativo di fonderli in una società più stabile e duratura⁸⁴. Al di là di ogni possibile visione strumentale della politica (quella offerta dal lavoro di De Felice), è indubbio come l'identità ebraica abbia testimoniato – nel caso italiano, quantomeno – la causa e la conseguenza della crisi della modernità: da un lato ha «resistito» al consolidamento dello stato nazionale «solido», ma dall'altro ne ha testimoniato la crisi irreversibile proprio con la sua dinamicità e «fluidità».

V. *La terza grande cesura: l'eredità della Shoah e la nascita dello Stato d'Israele*

La fine della persecuzione nazifascista e la «liberazione» del 25 aprile segnano l'inizio non soltanto di una «nuova» Italia, ma anche di una nuova condizione ebraica italiana. La domanda più importante che si posero gli ebrei italiani era cosa fare, ovvero se continuare la propria «avventura» sul territorio italiano oppure abbandonarlo per sempre. Su una cosa sono concordi tutti gli storici, ovvero che l'Olocausto/*Shoah* ha cambiato radicalmente la natura dell'ebraismo occidentale. «Cessava con le leggi razziali – scrive la Capuzzo – quella volontà di assimilazione che dalla fine del Settecento aveva animato con maggiore o minore continuità le autorità pubbliche nei confronti degli israeliti. Volontà originariamente sottesa alla parificazione ad essi concessa perché soltanto con il riconoscimento della loro eguaglianza con gli altri cittadini lo Stato poteva assoggettarli al suo pieno ed insindacabile controllo. Volontà, però, che ad opera del liberalismo risorgimentale ed unitario, si era poi motivata esclusivamente per i valori di libertà e di eguaglianza che soli lo caratterizzavano. Di colpo e con stolida brutalità si tornava di nuovo alla loro pressoché totale esclusione dalla società civile in forme tali che avrebbero assunto le dimensioni tragiche che tutti ben conosciamo»⁸⁵. Il risveglio degli ebrei nell'Italia postbellica fu più duro del previsto. La comunità si era notevolmente ridotta di numero, passando da circa 50.000 unità a 30.000, a causa delle persecuzioni (circa 8.000), dell'emigrazione (6.000) e dell'abiura (4.000)⁸⁶. Il reintegro totale nella vita nazionale fu lungo, tortuoso e difficile per una serie di motivi: i risarcimenti pecuniari dovettero fronteggiare le difficoltà amministrative e le reticenze legislative; il discorso pubblico tendeva a diminuire le

84 Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, traduzione di S. Minucci, Roma-Bari, Laterza, 2002.

85 Capuzzo, *Ebrei nella società*, cit., p. 170.

86 Cfr. L. Picciotto, *Il libro della memoria. Gli ebrei deportati dall'Italia, 1943-1945*, ricerca della Fondazione Centro di documentazione ebraica contemporanea, Milano, Mursia, 2002.

responsabilità italiane sulla legislazione razziale, addossandola alla brutalità dei tedeschi e allo zelo antidemocratico dei fascisti (sostanzialmente, è ciò che ha fatto De Felice); molti ebrei sopravvissuti e desiderosi di reintegrarsi hanno preferito rimuovere la «parentesi» delle persecuzioni; il ritorno dei «sopravvissuti» non fu affatto facile e, anzi, nella maggior parte dei casi coperto da un opportunistico oblio; la nascita dello Stato d'Israele aveva infuso la convinzione che il «vittimismo ebraico» non fosse fondato e che l'ebreo potesse essere anche «vittorioso»⁸⁷.

Il reintegro fisico degli ebrei fu molto difficile sia nel sistema-paese, sia nella propria vita comunitaria. L'applicazione della legislazione riparatoria non fu immediata proprio per il problema di riscrivere i codici, di stabilire effettivamente l'ammontare pecuniario e immobiliare e – non ultimo per importanza – di limitare i conflitti sociali⁸⁸. Si assistette anche a un chiaro spostamento occupazionale degli ebrei dal settore pubblico a quello privato: crebbe il numero dei commercianti, mentre diminuì quello degli impiegati nella pubblica amministrazione, dei militari e – lievemente – dei liberi professionisti⁸⁹. Accanto al problema dell'universo statale italiano vi era anche quello legato alla ricostruzione della propria dirigenza e alle linee politiche guida. La solidarietà dei governi alleati e dell'associazionismo ebraico internazionale sostenne inizialmente il processo di ricostruzione istituzionale. Il «concordato» fascista non fu abrogato se non negli anni Ottanta: la legge del 1930 era ritenuta dalla dirigenza uno strumento essenziale per contrastare l'assimilazione attraverso «una sovrapposizione completa tra l'appartenenza alla congregazione dei fedeli e la fede, il sentimento religioso dei singoli»⁹⁰. La posizione politica assunta dai dirigenti dell'Unione sino al 1956 (Nathan, Cantoni e Bonfigli) fu di sostanziale conservazione dello *status quo*: preservare quasi interamente la vecchia classe dirigente e mantenere un basso profilo politico, come dimostrano le prese di posizione assunte di fronte agli articoli 8 e 19 della Costituzione Italiana e al problema della nascita della Germania Federale e dei risarcimenti delle vittime⁹¹. L'avvento alla presidenza di Piperno Beer nel 1956 fu caratterizzato da un ruolo decisivo assunto dall'identità collettiva della minoranza ebraica: mentre i rapporti con lo Stato della Chiesa si andarono ammorbidente (grazie anche alle decisioni prese durante il Concilio Vaticano II), quelli con i partiti politici di sinistra andarono incontro a un netto peggioramento dopo il 1967. I due grandi assi intorno ai quali la dirigenza cercò di costruire l'identità ebraica italiana post-bellica furono la «memorializzazione» della *Shoah* e l'orientamento chiaramente filo-israeliano. In questo modo l'ebraismo italiano rientrava

87 Cfr. M. Sarfatti (a cura di), *Il ritorno alla vita. Vicende e diritti degli ebrei in Italia dopo la Seconda guerra mondiale*, Firenze, Giuntina, 1998.

88 Cfr. G. D'Amico, *Quando l'eccezione diventa norma. La reintegrazione degli ebrei nell'Italia postfascista*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

89 Cfr. G. Schwarz, *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 7 ss.

90 Ivi, p. 26.

91 Cfr. ivi, pp. 35 ss.

a pieno titolo nella storia italiana (ovvero – come ha scritto Sarfatti – trasformando le vittime in «martiri» della Resistenza) e si legava non solo spiritualmente, ma anche politicamente a un ente statuale terzo capace di garantirne e salvaguardarne la sopravvivenza.

La «memorializzazione» della *Shoah* può essere affrontata valutando l'azione della dirigenza ebraica, quella degli ebrei italiani, la valutazione degli studiosi, il ricordo dei reduci e la sua influenza più in generale. «Premessa e chiave di lettura essenziale del sistema commemorativo promosso dal nucleo dirigente – scrive Schwarz – era che fosse necessario operare per rafforzare il senso di appartenenza al gruppo ebraico: lo sterminio rappresentava una conferma del fallimento dell'integrazione come soluzione del problema ebraico, bisognava quindi vivificare i vincoli comunitari e ritornare alla tradizione»⁹². La dirigenza cercò quindi di creare un rapporto spontaneo tra la *Shoah* e il sionismo: la mancata adesione alla causa d'Israele rappresenterebbe una «violenza fatta alla memoria dei “martiri innumeri” e un atto di irresponsabilità nei confronti delle generazioni future»⁹³. Nel luglio del 1947 fu inaugurato a Milano il monumento al sacrificio ebraico. La morte del membro dell'*Irgun* Israel Epstein per mano di un poliziotto italiano nel dicembre del 1946, nonché il riferimento ai corpi dei partigiani ebrei collocati nel monumento, tendevano proprio a fornire un ideale di coraggio e attivismo volontaristico in stridente contrapposizione con la «passività» che aveva colpito i milioni di innocenti inconsapevoli trucidati dai nazisti. Sterminio, resistenza e sionismo venivano proposti come tre aspetti di un'unica questione: la persecuzione dell'ebraismo europeo e la lotta per la libertà e l'indipendenza. Questo accostamento simbolico ricorda il modello narrativo biblico di catastrofe e rinascita (Esodo). Erano così proposte due endiadi: *Shoah*-sionismo e *Shoah*-resistenza⁹⁴. L'Unione, in controtendenza a ciò che era successo in passato, assunse un orientamento chiaramente filo-sionista: agevolò l'immigrazione illegale in Palestina; intraprese una raccolta di fondi; promosse l'emigrazione volontaria degli ebrei italiani; decise di festeggiare in tutto il paese la risoluzione delle Nazioni Unite del novembre del 1947, che sanciva la nascita di uno stato ebraico in Palestina; agevolò le relazioni commerciali tra l'Italia e il nascente Israele. Il sostegno allo stato d'Israele rientrava nella politica più ampia volta a recuperare le radici ebraiche e a ristrutturare i vincoli comunitari, che prevedeva anche la riforma delle scuole ebraiche italiane: Dante Lattes, rientrato dalla Palestina, fu messo a capo di un Comitato volto a redigere nuovi libri di testo e a smantellare del tutto il vecchio impianto pre-gentiliano⁹⁵.

Accanto ai passi istituzionali vi furono anche non pochi ebrei italiani interessati a ricostruire una propria genealogia italiana. Si trattò della nuova generazione dalla vita «spezzata». Il 1938 rappresentò una netta cesura tra chi aveva potuto coltivare serenamente «il

⁹² Ivi, p. 55.

⁹³ Ivi, p. 56.

⁹⁴ Cfr. ivi, p. 61.

⁹⁵ Cfr. ivi, pp. 63 ss.

sogno dell'integrazione» e le generazioni successive, «tutte cresciute all'ombra del genocidio». Come abbiamo visto, la reazione delle vecchie generazioni di fronte alla legislazione razziale fu sostanzialmente d'incredulità, sbigottimento e iniziale sottovalutazione. La maggioranza degli ebrei era rimasta nel proprio paese, mentre una parte minoritaria era emigrata, abiurò oppure – come attestano i casi estremi – aveva deciso di porre fine alla propria vita. Gli ebrei nati durante il fascismo dovettero necessariamente lasciarsi alle spalle vecchi modelli di comportamento e trovare vie alternative alla propria sopravvivenza fisica e spirituali. Alcuni avevano cercato la via sionistica o quella antifascista, ma «la maggioranza rimase semplicemente orfana di una patria, di un regime e soprattutto di un monarca in cui aveva riposto fiducia». Il trauma dell'abbandono e della ghettizzazione impose un brusco salto dalla gioventù alla maturità. All'indomani della liberazione, alcuni decisero di prepararsi all'emigrazione in Palestina attraverso il movimento di *Hechalutz* (il pioniere). Nato come movimento apolitico, dopo il 1948 *Hechalutz*, andò assumendo una posizione socialista e areligiosa. La sua azione di preparazione, che interessò alcune centinaia di ebrei, si esaurì pochi anni dopo, per essere ripresa, dopo il 1956, da altri movimenti d'origine israeliana: *Bnei Akiva* (Figli di Akiva) e *Hashomer Ha-tsair* (Il giovane guardiano)⁹⁶. L'attivismo politico non riguardò soltanto la preparazione all'emigrazione oppure la «memorializzazione» della *Shoah*, ma anche una rinascita dei movimenti giovanili. Nel 1948 nacque la Federazione dei giovani ebrei italiani (FGEI), caratterizzata da una latente conflittualità con la classe dirigente ebraica, accusata di essersi compromessa col regime fascista e di aver accettato una transizione morbida dalla monarchia alla repubblica. Nel 1954 fu celebrato a Milano l'anniversario del convegno giovanile livornese, che si era diviso sull'identità ebraica di fronte alle sfide lanciate dalla modernità. Questa «generazione senza passato» trovò parziale conforto nei vecchi sionisti, ma il suo senso di estraniamento fu determinato dalla difficoltà nell'identificarsi completamente con la nuova vita comunitaria o nell'accettare le decisioni della vecchia classe dirigente. Sulla scorta del bisogno di elaborare una propria «storia», nel 1960 nacque a Milano il Centro di documentazione ebraica contemporanea. Dopo un'iniziale vicinanza ai principali partiti di sinistra, nel corso degli anni Sessanta la Federazione decise di schierarsi su posizioni chiaramente pacifiste, «marcando il distacco con l'Unione»⁹⁷.

Spostiamoci sul «tempo storico» e sul «tempo individuale». Come abbiamo visto, l'obiettivo politico dei vertici istituzionali italiani ed ebraici fu quello di limitare notevolmente la responsabilità del sistema-paese scaricandola sul regime «parentetico» e sulle sue alleanze straniere (secondo il dettame del «primato della politica estera» di cui abbiamo parlato). L'interpretazione dell'antisemitismo fascista fu condizionata dalle scelte politico-culturali

⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 85 ss.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 89 ss.

impartite dal mondo bipolare, che condusse all'elaborazione del «mito del bravo italiano»⁹⁸. Tale «mito» fu sostenuto sia dalla diplomazia italiana, sia dalla classe dirigente ebraica. La prima, resasi conto già a partire del 1944 della rilevanza della «carta sionista» negli equilibri mediorientali, decise di diffondere la tesi che la politica razziale fascista fosse stata un «freno» alla politica di sterminio nazionalsocialista e sostenne l'immigrazione clandestina in Palestina (la cosiddetta *aliyah beth*)⁹⁹. I dirigenti ebraici (Cantoni e Viterbo su tutti), mossi da realismo politico e da sentimenti condivisi, preferirono sottovalutare le radici italiane della persecuzione razziale, con il chiaro obiettivo di allontanare un passato ingombrante e una minaccia inquietante per i «sopravvissuti» in una sorta di «*appeasement* della memorifa». Tutto questo si rifletté in un piano di politiche commemorative a stretto contatto con la compagine governativa centrista e nella «rappacificazione» tra italiani ed ebrei sancita il 14 dicembre del 1956 al Campidoglio dalla dirigenza ebraica¹⁰⁰. Contemporaneamente ai passi pubblici fu avviata una ricostruzione della storia del Ventennio alla luce delle esigenze del presente. Dopo i tentativi di Vitale alla fine degli anni Quaranta e i saggi di Spinosa sul «Ponte» nei primi anni Cinquanta, le manifestazioni antisemite del 1960 indussero i dirigenti dell'Unione a commissionare un lavoro storiografico al giovane Renzo De Felice. Lo studioso reatino, usufruendo del sostegno logistico e documentario dell'Unione, confezionò, in piena autonomia di pensiero, il libro giusto al momento giusto: la *Storia degli ebrei in Italia sotto il fascismo* (1961). Il lavoro defeliciano confermava la tesi – rassicurante – del divorzio ormai definito tra italiani e regime proprio in occasione della promulgazione della legislazione razziale del 1938 e faceva trapelare la tesi, sviluppata nelle opere successive, di sostanziale differenza tra la Germania nazista e l'Italia fascista, con il chiaro obiettivo di ridurre le responsabilità della seconda.

La tesi «parentetica» offerta dagli ambienti istituzionali e sostanzialmente confermata dagli studiosi aveva l'obiettivo di eliminare una fase dolorosa della storia italiana e di sostenere la piena continuità tra emancipazione risorgimentale e democrazia repubblicana. La memorialistica ebraica del secondo dopoguerra dovette inserirsi in una competizione per i diritti offesi, che determinò un ridimensionamento del genocidio nazista, e nell'operazione istituzionale volta a sostenere le memorie anti-assimilatorie (come nel caso di Vittorio D. Segre e Guido Fubini). Il caso della scarsa eco della prima edizione di *Se questo è un uomo* di Primo Levi è alquanto emblematico del clima che si respirava in quegli anni: la tragedia ebraica doveva rimanere un fatto privato e assolutamente non centrale nell'economia del progetto d'annientamento nazista. Una delle rare eccezioni fu il lavoro di Giacomo Debenedetti¹⁰¹. Le

98 Cfr. D. Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Milano, Il Saggiatore, 1994.

99 Cfr. M. Toscano, *La "Porta di Sion". L'Italia e l'immigrazione clandestina ebraica in Palestina, 1945-1948*, Bologna, Il Mulino, 1990.

100 Cfr. Schwarz, *op. cit.*, pp. 15 ss.

101 Cfr. G. Debenedetti, *Otto ebrei*, Roma, Atlantica, 1944.

prime interpretazioni ebraiche del razzismo fascista furono tendenzialmente assolutorie: Eucardio Momigliano, Guido Bedarida e Luciano Morpurgo legarono la svolta antiebraica all'avvicinamento alla Germania nazista¹⁰². Anche nei decenni successivi tutta la storia ebraica italiana fu riletta alla luce della ferita – mai rimarginata – della persecuzione razziale. La tesi defelicianiana fu sostanzialmente avallata da Meir Michaelis e da Daniel Carpi tra gli anni Ottanta e Novanta, sostenitori anch'essi del «primato della politica estera» e della relativa differenza tra regime fascista e nazista¹⁰³. Dopo i lavori pionieristici di Guido Valabrega¹⁰⁴ e la sintesi di Attilio Milano¹⁰⁵, nei primi anni Ottanta apparvero studi rivolti a «revisionare» la visione ufficiale defelicianiana, tentando di non ridimensionare le responsabilità del fascismo e – indirettamente – degli italiani (Picciotto Fargion, Collotti)¹⁰⁶. L'apice di questo «revisionismo» fu il lavoro di Michele Sarfatti a partire dagli anni Novanta, che cercò di presentare la politica fascista come una preparazione tortuosa, ma coerente alle leggi razziali, sottovalutando però il ruolo del razzismo nella costruzione dello stato totalitario¹⁰⁷. Sarfatti, come gli eredi dell'interpretazione defelicianiana (Toscano e Capuzzo su tutti), riflettendo un punto di vista «rigorosamente sionista», sosteneva il carattere illusorio e utopistico dell'assimilazione: gli ebrei italiani furono «prigionieri della speranza»¹⁰⁸. Negli ultimi anni sono apparsi anche studi specifici sul razzismo fascista, che cercano proprio di dipanare la matassa della contiguità o differenza tra il «problema coloniale» (leggi il meticcio etiopico) e quello «metropolitano» (la legislazione antiebraica)¹⁰⁹.

Nell'ambito dell'interpretazione del «carattere totalitario» fascista offerta da Emilio Gentile¹¹⁰ va collocato il recente studio della storica francese Marie-Anne Matard-Bonucci, che interpreta l'antisemitismo fascista come una sorta di «mito (soreliano) per l'azione»¹¹¹. Il lavoro

102 Cfr. E. Momigliano, *Storia tragica e grottesca del razzismo fascista*, Milano, Mondadori, 1946; L. Morpurgo, *Caccia all'uomo. Vita, sofferenze e beffe (pagine di diario, 1938-1944)*, Roma, Dalmatia, 1946; G. Bedarida, *Ebrei d'Italia*, Livorno, Tirrena, 1949.

103 Cfr. M. Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982; D. Carpi, *Il movimento sionistico*, in C. Vivanti, *Gli ebrei in Italia*, cit., pp. 1354 ss.

104 Cfr. G. Valabrega, *Gli ebrei in Italia durante il fascismo*, «Quaderno CDEC», 3, 1963; id., *Ebrei, fascismo, sionismo*, Urbino, Argalia, 1974.

105 Cfr. A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1974.

106 Cfr. L. Picciotto Fargion, *La persecuzione antiebraica in Italia*, Milano, F. Angeli, 1988; E. Collotti, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

107 Cfr. M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Torino, Zamorani, 1994; id., *La Shoah in Italia. La persecuzione degli ebrei sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 2009.

108 L'espressione riprende il titolo di un volume di H. Stuart Hughes dedicato agli ebrei e la letteratura nel Novecento, su cui ci soffermeremo in seguito.

109 Cfr. A. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia, 1870-1945*, Bologna, Il Mulino, 1999; G. Israel, P. Nastasi, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, Bologna, Il Mulino, 1999; R. Maiocchi, *Scienza italiana e razzismo fascista*, Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1999; C. Mantovani, *Rigenerare la società. L'eugenetica in Italia dalle origini ottocentesche agli anni Trenta*, prefazione di E. Galli Della Loggia, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004; F. Cassata, *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006; Id., *«La difesa della razza». Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi, 2008.

110 Cfr. E. Gentile, *Il mito dello Stato nuovo dall'antigiolittismo al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1982; Id., *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, Roma, NIS, 1995; Id., *La grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*, Roma, Laterza, 2011.

111 Cfr. M.-A. Matard-Bonucci, *L'Italia fascista e la persecuzione degli ebrei*, Bologna, Il Mulino, 2011.

della Matard-Bonucci non è certo privo di originalità, perché cerca di indagare il fenomeno dell'antisemitismo di Stato in un'ottica terza rispetto a quelle defelicianiana e sarfattiana: mentre lo studioso reatino ha cercato di «esternalizzare» l'antisemitismo fascista, riducendolo a fenomeno alloctono o a marginale cultura politica italiana ripescata in vista dell'Asse con la Germania nazista, e quello fiorentino ha ricostruito un percorso legislativo di progressiva emarginazione della minoranza ebraica dalla «nazione risorgimentale», la studiosa francese s'interroga sulla piega antisemita da un punto di vista squisitamente politico. Lo fa ripercorrendo, dapprima, l'evoluzione politica italiana della seconda metà degli anni Trenta, poi gli attori e gli strumenti dell'azione politica fascista: la macchina propagandistica messa in moto da Mussolini per diffondere capillarmente e giustificare agli occhi del popolo italiano la necessità della svolta antisemita all'indomani della vittoria etiopica. Il «momento antisemita», che rispondeva alle necessità di un regime in mobilitazione permanente¹¹², fu una delle singolarità del regime fascista: «l'antisemitismo di Stato in Italia rispondeva alla volontà politica di designare un nemico interno e di obbligare la popolazione a combatterla»¹¹³. Il fenomeno antisemita italiano, dotato di proprie peculiarità, va anche letto nell'ottica dei «ricettori» del messaggio: la percezione degli ebrei italiani, abdicando al senso di responsabilità individuale davanti a un ordine superiore, fu una delle componenti della «logica totalitaria». Molti italiani «obbedirono», pur non «credendo» alla propaganda di regime, trattando gli ebrei come loro nemici. L'esame di coscienza della nazione, avviatosi solo a partire dalla fine degli anni Sessanta, ha riguardato non tanto la memoria delle persecuzioni antisemite, quanto il fascismo, visto il «carattere totalitario dell'antisemitismo all'italiana»¹¹⁴.

La storiografia italiana sugli ebrei sta correndo il rischio – secondo Carocci – di incentrarsi sull'identità, facendo prevalere la «passione per la memoria acritica di se stessi»?¹¹⁵ Mentre il cammino tortuoso della memoria individuale cercava di trovare un punto d'incontro con la storia e la storiografia, la nascita dello Stato d'Israele rappresentò indiscutibilmente l'evento cardinale della storia ebraica nel secondo dopoguerra. La realizzazione del «sogno sionista» ebbe un impatto notevole sia sugli ebrei italiani, sia sull'immaginario collettivo più in generale. Abbiamo visto come l'emigrazione ebraica in Palestina sia stato un fenomeno relativamente minoritario e dettato più da motivazioni ideologiche che esistenziali¹¹⁶. Gli ebrei italiani contribuirono (e contribuiscono) da lontano alla difesa dello stato ebraico attraverso due canali: la raccolta dei fondi e le campagne per l'«informazione corretta»¹¹⁷. Il processo di

112 Ivi, p. 12.

113 Ivi, p. 133.

114 Ivi, p. 377.

115 Carocci, *op. cit.*, p. 137.

116 Cfr. A. Pezzana, *Quest'anno a Gerusalemme. Gli ebrei italiani in Israele*, Milano, Corbaccio, 1997.

117 Cfr. E. Ottolenghi, *Autodafé. L'Europa, gli ebrei e l'antisemitismo*, prefazione di M. Allam, Torino, Lindau, 2007.

secolarizzazione determinò il travaso dall'identità religiosa a quella israeliana, facendo dello stato ebraico la nuova «religione civile» degli ebrei italiani. Nel primo decennio postbellico l'identità ebraica si sviluppò lungo due filoni: la riproposizione di paradigmi culturali antebellici e la ricerca di un nuovo «mito» secolare in cui identificarsi. L'indebolimento del mito sovietico nel corso degli anni Cinquanta fece il paio con l'avvicinamento d'Israele al blocco occidentale¹¹⁸. Nel corso degli anni Sessanta si assiste a una serie di eventi che mutarono la fisionomia dell'ebraismo italiano: il «boom economico», la lenta transizione del Vaticano, la crescita di un antisionismo di sinistra, il consolidamento della memoria e l'approdo di nuclei ebraici sefarditi. La vittoria israeliana nel 1967 contribuì a intensificare il vincolo affettivo con lo stato ebraico, ma determinò anche un'identificazione sempre più forte e incipiente. Il ritorno dell'antisemitismo nei primi anni Ottanta a opera dei movimenti nazionalistici palestinesi e la guerra del Libano maturarono le prime serie spaccature nel «fronte ebraico» italiano, non più disposto a sostenere acriticamente le iniziative belliche dello stato d'Israele. Proprio negli anni in cui iniziò a montare una nuova «giudeofobia» terzomondista, codificata sulla percezione d'Israele quale incarnazione dell'imperialismo occidentale¹¹⁹, si assistette a una revisione del vecchio «concordato» del 1930 tra Stato italiano e Unione delle comunità (1987), che riformulò il concetto di cittadinanza e riorganizzò il rapporto tra individui, aggregazioni sociali e Stato¹²⁰. La messa in discussione della centralità d'Israele si è tradotta nel tentativo di fornire un valore autonomo agli ebrei diasporici (Bidussa)¹²¹, coniugando particolarità e universalità (Luzzatto)¹²², fuoriuscendo dal dibattito identità-assimilazione a favore di un dialogo libero sulla diversità (Toaff)¹²³.

Dopo aver fatto questa lunga carrellata sull'auto-percezione che gli ebrei avevano di sé, non ci resta che affrontare la percezione che i «gentili» avevano di loro stessi e dell'ebraismo più in generale. Abbiamo parlato della diffusione del «mito israeliano» nel secondo dopoguerra, ma sarebbe riduttivo non riferirsi anche ai due grandi miti della «guerra fredda»: quello «americano» e quello «sovietico». Tutti e tre contribuirono a tracciare un nuovo profilo dell'ebraismo e degli ebrei nell'immaginario collettivo. Le teorie complottarde non vennero spazzate via dalla Seconda guerra mondiale, ma continuarono a essere puntellate nell'immaginario collettivo e – fatto importante – in maniera del tutto trasversale. Va detto innanzitutto che l'immagine dell'«internazionale ebraica» o della «diversità» non scomparvero del tutto dallo scenario politico e culturale italiano. Una sorta di pudore derivante dalla persecuzione nazifascista fece in modo che la circolazione di stereotipi sugli ebrei fosse notevolmente contenuta nel secondo dopoguerra

118 Cfr. A. Donno, *Gli Stati Uniti, il sionismo e Israele (1938-1956)*, Roma, Bonacci, 1992.

119 Cfr. A. Asor Rosa, *La guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana*, Torino, Einaudi, 2002.

120 Cfr. Dazzetti, *L'autonomia delle comunità ebraiche italiane nel Novecento*, cit., *passim*.

121 Cfr. D. Bidussa (a cura di), *Ebrei moderni. Identità e stereotipi culturali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

122 Cfr. A. Luzzatto, *Autocoscienza e identità ebraica*, in *Storia d'Italia, Annali*, cit., pp. 1886-1900.

123 Cfr. E. Toaff, *Essere ebreo*, Milano, Bompiani, 1994.

e limitata ad alcune frange estremiste (di destra come di sinistra). Il vero e proprio cambiamento avvenne con la guerra dei Sei giorni del 1967, che determinò una radicale svolta da parte dell'opinione pubblica italiana: la rottura delle relazioni diplomatiche tra Israele e l'Unione Sovietica fu seguita da un'azione propagandistica martellante promossa nei paesi arabi e in quelli socialisti volta a mostrare il sionismo come un'ideologia proto-nazista e imperialistica. Tutto questo si tradusse nell'emersione violenta del nazionalismo dell'OLP e nella condanna ufficiale dell'Assemblea delle Nazioni Unite con un'apposita risoluzione del 1975, abrogata solo nel 1991, che equiparava il sionismo al razzismo. Lo slittamento dall'antisemitismo all'antisionismo era piuttosto evidente: le simpatie prima nutrite dal giovane stato ebraico, percepito come un esperimento utopistico e come la casa delle vittime dell'Olocausto, scomparvero quasi del tutto nella sinistra politica italiana, che si scoprì progressivamente terzista e poi filo-palestinese¹²⁴. Contemporaneamente, a destra si assistette all'emersione di una politica filo-occidentale e filo-israeliana soprattutto dopo il 1967, mentre la base popolare, «coltivata» nelle posizioni razziste, negazioniste e ant imperialiste, continuò a preservare il mito del «complotto ebraico» al soldo dell'imperialismo americano¹²⁵.

Negli anni Settanta e Ottanta il sionismo divenne letteralmente sinonimo d'imperialismo occidentale, riuscendo a confermare il vecchio teorema del «complotto ebraico» internazionale, ora ampiamente diffuso dalla propaganda antisemita circolante nel mondo arabo baathista e nell'Iran khomeinista¹²⁶. La duplice identificazione postbellica dell'ebreo con la *Shoah* e lo stato d'Israele ha prodotto uno strano meccanismo performativo del discorso antisemita: l'ebreo ha finito per presentarsi come «vittima» e «carnefice» allo stesso tempo, finendo per non essere né del tutto l'una, né del tutto l'altro, oppure per non essere nessuno dei due. Riuscendo così a rappresentare tutto e niente, ovvero a continuare a essere ritenuto l'artefice e il distruttore di ogni evento rilevante nella storia umana, l'anima dell'Occidente imperialista. La crisi degli anni Ottanta è alquanto emblematica di questo cortocircuito rappresentativo, che, forse, avrebbe potuto trovare una risoluzione storica negli accordi di Oslo e nella nascita di uno stato palestinese che rendesse giustizia alla storia di tutti e due i popoli e che temperasse il mito dell'«ebreo complottardo»¹²⁷. Il «tempo mitico» ha forgiato un immaginario ebraico per accumulazione e slittamento di stereotipi: a fine Ottocento l'ebreo era al soldo del capitalismo laico e massone contro la Chiesa e i valori cristiani; nel periodo interbellico divenne il membro

124 Cfr. L. Ascoli, *Sinistra e questione ebraica. Antisionismo fase suprema dell'antisemitismo?*, Firenze, La Nuova Italia, 1970; L. Poliakov, *Dall'antisionismo all'antisemitismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1971; M. Molinari, *La sinistra e gli ebrei in Italia, 1967-1993*, prefazione di V.D. Segre, Milano, Corbaccio, 1995.

125 Cfr. G.S. Rossi, *La destra e gli ebrei. Una storia italiana*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003.

126 Si confronti il pamphlet politico di C. Panella, *Il complotto ebraico. L'antisemitismo islamico da Maometto a Bin Laden*, Torino, Lindau, 2005.

127 Cfr. G. Romeo, *La guerra come destino? Palestinesi e israeliani a confronto, dagli accordi di Oslo alla Road Map, la paura della pace*, prefazione di S. Romano, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003.

di una «razza» volta a stritolare nella forbice di capitale e bolscevismo i valori tradizionali; nel secondo dopoguerra, dopo una «pausa riflessiva», riapparve nelle vesti del sionista imperialista volto a dominare il mondo in nome dell'Occidente. Il «tempo storico» ha cercato inizialmente di ridurre la valenza della persecuzione razziale a occasionale e congiunturale deviazione dal cammino della libertà intrapreso con l'emancipazione giuridica ottocentesca, oppure – come negli ultimi anni – ha cercato di dimostrare il fallimento dell'assimilazione e dell'integrazione e la necessità della scelta sionista come «stella polare» del firmamento ebraico. Il «tempo individuale» ha mostrato tutti i problemi derivanti da un'identità spesso percepita come un fardello da testimoniare e come un «marchio» da difendere a tutti i costi e non come l'occasione di un confronto ampio e aperto con il mondo circostante. La congiunzione di queste differenti dimensioni temporali ha contribuito alla creazione dell'immaginario collettivo ebraico nell'Italia novecentesca.

VI. *Considerazioni conclusive: il (o la) «fine» d'Israele?*

Il lungo viaggio che abbiamo intrapreso nella storia italiana del secolo scorso ci ha permesso di comprendere le dinamiche generali dell'incontro fra ebreo e nazione. Se la storia ha «decretato» una serie di importanti cesure (come la Prima guerra mondiale, la persecuzione nazifascista e la nascita dello Stato d'Israele), la storiografia ha dimostrato la rilevanza assunta dal tema identitario nell'ebraismo italiano novecentesco. Come larga parte degli studi storici italiani di oggi sono dedicati alla comprensione del ventennio fascista, così buona parte degli studiosi dell'ebraismo italiano hanno finito per riconoscere una sorta di primato identitario all'elemento etnico-religioso. Questa predilezione per l'autobiografia e per la memoria ha reso preponderante la tendenza a voler interpretare la storia ebraica come la storia di una minoranza nel suo difficile rapporto con la maggioranza, che, di fatto, rappresenta il «paradigma sionista». In altre parole, tutta la storia ebraica è stata scritta nell'ottica del suo «particolarismo», nella ricerca di ciò che accomuna gli «ebrei» piuttosto che da ciò che li rende singoli individui. Il «paradigma sionista», che si basa su una visione storicistica e deterministica dell'identità, ha il merito da offrire una lettura coerente e rassicurante delle vicende ebraiche italiane (e non solo), ma ha il grande demerito – insito peraltro in tutte queste visioni del mondo circolari e lineari a un tempo – di fornire un'interpretazione riduzionistica delle vicende storiche¹²⁸. Tali vicende, come abbiamo visto, s'intrecciano molto spesso con la memoria individuale, ovvero con la percezione che ogni persona ha della propria vicenda personale e del proprio ambiente, ma anche con il

128 Cfr. V. Pinto, *La costruzione dell'identità nazionale israeliana. Struttura e crisi del paradigma sionista*, «L'Acropoli», II, 6, dicembre 2001, pp. 582-594.

tempo mitico, con quella sorta di cassaforte meta-temporale e meta-spaziale che definisce l'immaginazione di una cultura o di una civiltà. È interessante osservare l'interazione fra le diverse componenti che concorrono alla creazione dell'immaginario collettivo, ovvero le percezioni che gli uni hanno degli altri e le elaborazioni immaginifiche basate sulle esperienze personali, sui retaggi culturali e sui patrimoni etnico-religiosi. Da questa complessa interazione si costruisce non tanto l'immagine di un personaggio letterario (l'ebreo, in questo caso) all'interno di un determinato testo (il romanzo italiano) e di una determinata epoca (il Novecento), ma un rapporto fra le identità e le sue forme espressive.

Abbiamo visto come la maggior parte degli studiosi di cose ebraiche italiane tenda a considerare la fine del Novecento come la fine della diaspora ebraica. D'altra parte, oggi il «problema ebraico» è pressoché generalmente riconducibile non tanto alla memoria della *Shoah*, ma alle sorti dello stato d'Israele. L'immaginario «gentile» tende a sovrapporre le sorti degli ebrei a quelle dello stato ebraico, finendo in questo modo per togliere autonomia alle sorti degli ebrei in quanto individui e per mutarne la propria considerazione solo sulla base del diritto all'esistenza o meno dello stato d'Israele. Mentre si perde conoscenza e consapevolezza del genocidio nazista, ormai ridotto a evento storico del secolo passato, si perde anche la coscienza della rilevanza della persona umana a prescindere dalla propria storia personale e dalla propria scelta religiosa o comunitaria. L'azione dei mass media e degli studiosi non è stata sempre responsabile, più interessata a difendere le proprie posizioni preconcepite oppure a criticare aspramente quelle altrui. L'«ebreo» tende a venir identificato con lo stato d'Israele, ovvero con l'Occidente, con tutto ciò che di bene e di male esso avrebbe prodotto nella storia umana. Questo significa decretare il fallimento definitivo della «nazionalizzazione» parallela sostenuta – e forse auspicata – da Momigliano nel secolo scorso: i cittadini italiani d'origine ebraica sono stati «esternalizzati» e dissociati dalla creazione di un sentimento nazionale condiviso, finendo per subire una «nazionalizzazione israeliana». La «politica estera» ha finito per prevalere sulla «politica interna»: l'esteriorità ha finito per soffocare l'interiorità perché il sentimento religioso e la propria appartenenza sono divenuti due veri e propri «tatuaggi». Le difficoltà storiche affrontate dallo Stato unitario nella «creazione» di una «nazione» italiana hanno finito per incidere pesantemente sull'identificazione dei cittadini appartenenti a una minoranza religiosa. La religione ha finito per trasformarsi in un sentimento politico d'appartenenza e non più in un affare privato, quasi a sancire la «vendetta» postuma dell'antisemitismo novecentesco, che voleva proprio pubblicizzare il «complotto» ebraico sotterraneo per farlo «emergere» alla luce del sole in una stella di Davide ben visibile. Se la storiografia e la memoria possono basarsi su eventi storici, il mito agisce a loro discapito, in una dimensione spazio-temporale del tutto propria. Il vaso di Pandora è stato aperto. Non sappiamo che cos'altro potrà uscirne in futuro.

Capitolo 2. *Il romanzo dell'«integrazione nazionale»*

«Gli espianti» di Giuseppe Morpurgo

I. *La nascita della soggettività letteraria ebraica moderna: le opere precorritrici di Enrico Castelnuovo, Virgilio Brocchi ed Ernesto Davide Colonna*

I romanzi di tema e ambiente ebraico nel panorama letterario italiano dei primi anni del Novecento risentono del particolare clima socio-culturale e politico venutosi a creare nell'Italia di allora. Il processo di integrazione nazionale (o «nazionalizzazione parallela», per usare la nota espressione di Momigliano)¹ sembrava procedere a tappe forzate: le differenze esteriori fra ebrei e «gentili» tendevano a scomparire; alcuni membri della comunità ebraica ascendevano a cariche importanti del mondo politico e finanziario (si pensi a Luigi Luzzatti e all'«inglese» Sidney Sonnino); l'antisemitismo appariva un fenomeno circostanziato ad alcune frange cattoliche intransigenti². Sembra ormai finita l'epoca di feuilleton più o meno noti come *L'orfana del ghetto* di Carolina Invernizio (1887), dove i personaggi ebrei erano parte attiva di loschi intrighi alla francese³. La modernità sembrava aver cancellato le vecchie barriere dei ghetti e con esse una condizione fisica e spirituale ritenuta da molti «degradante» e umiliante. A inizio del Novecento comparvero alcune opere letterarie che affrontavano il tema dell'integrazione nazionale della minoranza ebraica: *I Moncalvo* di Enrico Castelnuovo (1908), *Il labirinto* di Virgilio Brocchi (1914) e *Israele* di Ernesto Davide Colonna (1915). A questi tre romanzi, precorritori nel loro genere, ne seguiranno ben presto degli altri, figli delle mutate condizioni storiche: la nascita del sionismo politico, l'avvento del nazionalismo, la Prima guerra mondiale e l'affermazione dei partiti di massa. Proprio in concomitanza con l'avvento del regime fascista appaiono una serie di

1 Cfr. S. Levis Sullam, *Arnaldo Momigliano e la nazionalizzazione parallela. Autobiografia, religione, storia*, in P. L. Bernardini, G. Luzzatto Voghera e P. Mancuso (a cura di), *Gli ebrei e la destra. Nazione, Stato, identità, famiglia*, Roma, Aracne, 2007, pp. 61-94.

2 Cfr. G. Sale, *La "Civiltà Cattolica" nella crisi modernista (1900-1907). Fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*, prefazione di P. Scoppola, Milano, Jaca Book, 2001.

3 Cfr. C. Invernizio, *L'orfana del ghetto. Romanzo storico-sociale*, Firenze, Salani, 1887, 3 voll. (ristampa anastatica presso l'editore Lucchi di Milano nel 1975). Su Carolina Invernizio più in generale si veda U. Eco *et al.* (a cura di), *Carolina Invernizio, Matilde Serao, Liala*, Firenze, La Nuova Italia, 1979; G. Davico Bonino, G. Ioli (a cura di), *Carolina Invernizio. Il romanzo di appendice*, Torino, Gruppo editoriale Forma, 1983; A. Cantelmo, *Carolina Invernizio e il romanzo d'appendice*, Firenze, Firenze Atheneum, 1992.

romanzi d'autore ebreo e «gentile»: *Schemagn Israel* di Luigi di San Giusto (1924), *Il mare e la vela* di Clarice Tartufari (1924), *Shylock senza maschera* di Graziadio Foà (1924), *Jom Hakippurim* di Giuseppe Morpurgo (1925), *Il Signore è il nostro Dio* di Betta Isas (1925-26) ed *Ebrei* di Mario Puccini (1931).

Il tema del romanzo d'appendice della seconda metà dell'Ottocento è stato ampiamente sviscerato e contestualizzato da studiosi di diverso orientamento e sensibilità critica. Tutti hanno messo in evidenza una stereotipizzazione decisamente negativa verso il personaggio ebreo, «colpevole» di far parte di una minoranza religiosa di successo, irredenta e a suo modo alfiere della nuova società liberale materialistica e atomizzante⁴. Il genere feuilletonistico – come ha osservato il citato Eco – può essere considerato particolarmente adeguato a trasmettere gli stereotipi, proprio per la sua intrinseca necessità di fornire un'immagine rassicurante e conservatrice della società⁵. La sostanziale differenza tra il feuilleton ottocentesco di tema ebraico e la produzione romanzesca di inizio Novecento consiste nella diversa considerazione del personaggio. Mentre in precedenza l'attore ebreo era considerato un individualista anomico devoto unicamente a valori materialistici o figlio di un mondo marginale, amorale e oscuro (il «ghetto»), adesso faceva prepotentemente il proprio ingresso fra i personaggi delle opere letterarie, dotandosi di una propria individualità psicologica e di una propria umanità⁶. La progressiva umanizzazione del personaggio ebreo determinò anche la sua urbanizzazione nella produzione romanzesca di inizio Novecento: accanto alla permanenza dei soliti stereotipi (l'ebreo come outsider alla ricerca di un parvenunistico riconoscimento della propria dignità e potenza) si fecero strada analisi psicologiche più sottili e complesse, a testimonianza dell'esigenza di svuotare il personaggio da tare secolari e da perniciose esemplificazioni, rendendolo finalmente un uomo tra gli uomini.

Se il feuilleton di argomento ebraico era figlio di un'Italia ancora rurale e arretrata, dove l'Antico Regime e la sua stratificazione sociale e religiosa regnavano sovrani anche e soprattutto nelle descrizioni degli ebrei⁷, il mutamento sociopolitico dell'Italia liberale determinò un cambiamento nelle linee guida dei romanzi. Gli autori, in prevalenza ebrei (puntualizzazione affatto oziosa), si trovarono a dover interagire in un contesto differente: l'isolamento del Vaticano (e del cattolicesimo politico) stava progressivamente scemando (il Patto Gentiloni era ormai alle porte); la Prima guerra mondiale era un esame passato a pieni voti dalla minoranza ebraica (sul

4 Cfr. Canepa, *L'immagine dell'ebreo nel folclore e nella letteratura postrisorgimentale*, cit.; Fasano, *L'immagine del juif dans le roman feuilleton italien (1870-1915)*, cit.; Bonavita, *Spettri dell'altro*, cit., 2009; V. Pinto (a cura di), *Il prete con la kippah. L'immaginario ebraico nel feuilleton gesuitico del Risorgimento italiano (1850-1904)*, Lecce, Icaro, 2012.

5 Cfr. U. Eco, *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Milano, Bompiani, 2011.

6 Cfr. M. Romano, *Mitologia romantica e letteratura popolare. Struttura e sociologia del romanzo d'appendice*, Ravenna, Longo, 1977; R. Reim (a cura di), *L'Italia dei misteri. Storie di vita e malavita nei romanzi d'appendice*, Roma, Editori Riuniti, 1989.

7 Cfr. Fasano, *op. cit.*, pp. 5 ss.

fronte e nelle retrovie); la nascita del sionismo politico determinò una nuova e maggiore presa di coscienza della propria identità ebraica e italiana. L'ebreo protagonista del romanzo psicologico-borghese non veniva più rappresentato come l'alter ego della morale corrente, non era più al centro di loschi intrighi di un mondo sotterraneo⁸, ma diventava un personaggio quasi come gli altri, dotato di una propria individualità, di una propria storia, di proprie aspirazioni e desideri. Si realizzava la nemesi dello Shylock shakespeariano: ora l'ebreo poteva iniziare a sentire come un qualsiasi altro essere umano, perché sembrava aver rinunciato alla propria irriducibile diversità⁹. Esiste un «quasi», come abbiamo detto, che è rappresentato dalla differenza etnico-religiosa e della sua rilevanza nell'economia dell'immaginario collettivo. Sarà proprio questo il tema centrale del nostro capitolo.

La lotta fra modernità e tradizione era riscontrabile anche nella letteratura «ebraica» d'appendice. I principali canali di pubblicazione e di diffusione erano i due periodici ebraici in lingua italiana: il «Corriere Israelitico» di Trieste e il «Vessillo Israelitico» di Casale Monferrato. Diversi per impostazione e pubblico di riferimento (il «Corriere» più attento all'entroterra asburgico e orientale¹⁰, il «Vessillo» più influenzato dal clima liberale sabaudo)¹¹, i giornali ponevano all'attenzione dei lettori soprattutto il problema dei matrimoni misti (e quindi della preservazione dell'identità religiosa) nelle novelle uscite a puntate a partire dalla fine dell'Ottocento. Mentre il «Corriere» proponeva spesso traduzioni di autori ebrei di area tedesca e slava (vedi la pubblicazione a puntate del dramma di Max Nordau *Il dottor Kohn* nel 1901)¹², il «Vessillo» veicolava la produzione letteraria autoctona, di autori come Guglielmo Lattes, Benvenuto Donati, Ernesto Davide Colonna e Graziadio Foà. Il comune denominatore di queste novelle, di valore estetico non eccelso, era l'intreccio tra rispettabilità borghese e tradizione ebraica: l'«amore proibito» non era quello romantico tra esseri di diversi ceti o classi sociali, ma quello (ebraicamente) moderno tra membri di diverse religioni! Tutte le unioni descritte in queste novelle erano destinate a fallire proprio perché uno dei due coniugi cercava di avviare i figli alla propria religione avita. Di particolare rilevanza era il ruolo della donna che, in ottica del matrilinearismo diasporico, era sì la vera custode del focolare domestico, ma era anche

8 Si prenda come esempio il romanzo di U. Romagnoli, *Il bastardo del ghetto, ovvero lotta di sangue fra ebrei e Gesuiti*, Firenze, Nerbini, 1908.

9 Cfr. G. Piccini, *La questione semitica nel Mercante di Venezia. Le interpretazioni del carattere di Shylock*, osservazioni critiche di Jarro) Firenze, Landi, 1895. Sul personaggio shakespeariano più in generale si veda J. Gross, *Shylock. Four Hundred Years in the Life of a Legend*, London et al, Vintage, 1994.

10 Cfr. G. Luzzatto Voghera, *La formazione culturale di Dante Lattes*, cit., pp. 30 ss.; B. Di Porto, «Il Corriere Israelitico». Uno sguardo d'insieme, «Materia Giudaica», IX, 1-2, 2004, pp. 249-263; G.P.P. Padelli, *Il «Corriere Israelitico» di Trieste e il Sionismo (1896-1904)*, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, tesi di laurea triennale in Scienze Storiche, a.a. 2008/2009 (http://www.tuttostoria.net/%5CDocumenti%5CTrieste_e_sionismo.pdf).

11 Cfr. B. Di Porto, *Il giornalismo ebraico in Italia. Un primo sguardo d'insieme al «Vessillo Israelitico»*, «Materia Giudaica», VI, 2, 2001», pp. 104-109.

12 Cfr. Ferrar adegli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*, cit., pp. 75-77.

rappresentata come l'anello debole dell'identità ebraica, proprio perché confinata alle mura domestica e non avvezza alle lusinghe mondane. Era una «femme faible» più che «fatale». Qua e là fanno capolino gli echi dell'affare Dreyfus, riletto da Alberto Cantoni in un'ottica di orgoglio identitario (*Israele italiano*)¹³, da Guglielmo Lattes in chiave antiassimilazionista (*L'antisemita moderno*)¹⁴ e da Enrico Castelnuovo in chiave umanistica (*L'incubo*)¹⁵.

L'identità nazionale ebraica può essere declinata in vari modi e può essere analizzata con prospettive differenti nelle opere letterarie. Un ebreo nazionalista può essere considerato un personaggio «rappacificato» con la propria nazione? La propria «nazione» è quella giuridica, quella spirituale o quella religiosa? La propria «nazione» si definisce in base al retaggio dei propri padri oppure è – come disse pochi anni prima Ernest Renan – un «plebiscito quotidiano», da riaffermare sulla base dell'evoluzione politica, economica e sociale? Si può essere contemporaneamente socialisti e nazionalisti, sionisti e nazionalisti? Da ultimo, è possibile entrare a far parte di una nazione «altra» come quella «italiana», se un ebreo appartiene a una «nazione ebraica»? A queste e ad altre domande cercheremo di fornire risposte esaustive partendo da questo filone di romanzi, accomunati dal fatto di essere apparsi in un lasso di tempo relativamente breve e storicamente determinato: il primo dopoguerra e l'avvento del fascismo¹⁶. Questo ci permette di contestualizzare i profili dei personaggi ebrei e di rileggere in contro luce l'immaginario letterario del romanzo psicologico-borghese dell'epoca. Con l'Italia liberale ormai alle spalle e con l'esigenza di «modernizzare» la vita ebraica alla luce della conflagrazione bellica e del mutamento degli equilibri politici e sociali interni, è importante scrutare come i problemi dell'integrazione nazionale siano stati affrontati non solo a seguito del riconoscimento politico del sionismo avvenuto con la dichiarazione Balfour e il mandato britannico sulla Palestina (1922) ma anche del dilemma nazionalistico tra assimilazione e integrazione¹⁷.

Questo capitolo, dedicato al filone dell'integrazione nazionale ebraica nel romanzo di inizio Novecento, partirà analizzando brevemente quelle che possono considerarsi le tre opere precorritrici di questo genere: *I Moncalvo* di Castelnuovo, *Il labirinto* di Brocchi e *Israele* di Colonna. Dopo averne sviscerato gli aspetti salienti (in particolare il rapporto fra immaginario collettivo e identità nazionale, l'elaborazione di una nuova soggettività ebraica nel romanzo psicologico-borghese, il rapporto tra «amore» ed «emancipazione»), ci concentreremo sull'opera

13 Cfr. A. Cantoni, *Israele italiano*, in id., *Novelle – Racconti – Grotteschi*, a cura di R. Bacchelli, Milano, Garzanti, 1963, pp. 147-151 (http://www.liberliber.it/mediateca/libri/c/cantoni/novelle_racconti_grotteschi/pdf/novell_p.pdf).

14 Cfr. C. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*, cit., pp. 83-84.

15 Cfr. E. Castelnuovo, *L'incubo*, in id., *Ultime novelle*, Milano, Treves, 1906, pp. 173-185.

16 Vi sono altri romanzi idealmente appartenenti a questo filone, pubblicati nel secondo dopoguerra, che tuttavia rappresentano più che altro ritratti storici del periodo risorgimentale: G. Artom, *I giorni del mondo*, Milano, Longanesi, 1981; F. Zedda, *Sinfonia aurea (romanzo romantico)*, Roma, Cacucci, 1987.

17 Cfr. C. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani. Modelli di genere e integrazione nazionale*, in I. Porciani (a cura di), *Famiglia e nazione nel lungo ottocento italiano*, Roma, Viella, 2006, pp. 217-242; id., *Rappresentare se stessi tra famiglia e nazione*, cit.

– a nostro avviso – più importante di questo filone : *Jom Hakippurim* di Morpurgo. Seguirà una breve descrizione di altri romanzi, di autori ebrei e «gentili» in egual misura, definiti in maniera irriverente da Giorgio Romano «scrittori della domenica» per l'assenza di spessore estetico¹⁸: *Schemagn Israel* di Luigi di San Giusto (1924), *Il mare e la vela* di Clarice Tartufari (1924), *Shylock senza maschera* di Graziadio Foà (1924), *Il Signore è il nostro Dio* di Betta Isas (1925-26) ed *Ebrei* di Mario Puccini (1931). Cercherà infine di delineare le linee guida del rapporto fra ebreo e nazione alla luce di questo particolare filone dell'«integrazione nazionale», dove apparentemente è chiaro il nesso fra integrazione e perdita della propria specificità etnico-religiosa, fra privatizzazione della propria religione atavica e pubblicizzazione di una nuova religione civile, ma che – come vedremo – presenta non pochi problemi alla luce sia del momento storico, sia della soggettività degli autori, sia infine della tipologia dei personaggi ebrei descritti.

I.1 «Il romanzo della degenerazione ebraica»: *I Moncalvo* di Enrico Castelnuovo (1908)

Il primo romanzo precursore dell'«integrazione nazionale» può essere considerato *I Moncalvo* di Enrico Castelnuovo (1839-1915). L'autore, un ebreo fiorentino a capo di un importante istituto commerciale veneziano, amante della letteratura¹⁹ e padre del noto matematico Guido, ci consegna un ritratto quasi buddenbrookiano di una famiglia ebraica di inizio Novecento (i Moncalvo) combattuta tra l'ansia di riconoscimento sociale e la fedeltà ai valori positivistici della scienza²⁰. Il romanzo, apparso inizialmente a puntate sulla «Nuova Antologia», poi come volume a se stante presso l'editore Treves di Milano nel 1908, narra la storia di due fratelli ebrei e delle rispettive famiglie: l'uno è Giacomo Moncalvo, un professore di matematica laico e positivista devoto all'ideale del progresso scientifico e morale umano²¹; l'altro è Gabriele (Gabrio), un ricco banchiere devoto al denaro, al successo e al riconoscimento sociale (dopo una delusione politica in seno al movimento socialista)²². Accanto a loro ci sono i rispettivi figli: il giovane fisiologo Giorgio e la ricca e bella Marianna. Il romanzo, ambientato a Roma (anche se la famiglia dei Moncalvo è originaria di Ferrara), narra i tentativi di scalata sociale

18 Cfr. Romano, *Ebrei nella letteratura*, cit., p. 41.

19 Fra gli altri suoi romanzi si ricordano: *Il Prof. Romualdo* (1878), *Dal primo piano alla soffitta* (1880), *Nella lotta* (1890), *Troppo amata* (1891), *L'On. Paolo Leonforte* (1894), *Il fallo di una donna onesta* (1897), *I coniugi Varedo* (1899). Sulla figura di Enrico Castelnuovo si veda A. Fradeletto, *Enrico Castelnuovo*, «Nuova Antologia», LVII, 1197, 1° aprile 1922, pp. 201-215; A. Levi, *Enrico Castelnuovo, l'autore de I Moncalvo*, «La Rassegna mensile di Israel», XV, 1949, pp. 388-419; B. Recchilongo, *Enrico Castelnuovo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 21, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1978, p. 809; Fasano, *op. cit.*, pp. 200 ss.; L.M. Gunzberg, *Alcuni romanzieri del Novecento. I. Enrico Castelnuovo*, in *Storia d'Italia. Annali*, cit., pp. 1578-1582.

20 Su questo tema si veda K.M. Hassan, *Famiglia e identità nella letteratura ebraica italiana tra il 1870 e il 1938*, Università degli studi di Siena, Tesi di dottorato in italianistica, XIII ciclo, 2001.

21 Cfr. E. Castelnuovo, *I Moncalvo*, Milano, Treves, 1908, pp. 19 ss.

22 Ivi, pp. 57 ss.

orchestrati da Gabrio e dalla moglie Rachele attraverso il matrimonio della figlia con un ricco e decaduto aristocratico romano papalino (Don Cesarino Oroboni). L'unico «ostacolo» ai loro piani è rappresentato dall'improvvisa infatuazione di Giorgio per la cugina, che condurrà il giovane studioso alla malattia mortale e poi alla definitiva fuga dal «mondo» (partirà per un viaggio umanitario con il suo vecchio mentore, il professore tedesco Raucher, a sua volta rimasto senza la propria figlia)²³.

La progressiva disgregazione della famiglia ebraica italiana di inizio Novecento è determinata non solo dalla conversione di Marianna al cattolicesimo romano, alla quale – stante l'autore – sarebbero seguite quelle di Gabrio e della moglie Rachele (in cambio di un'alta onorificenza del Pontefice), ma anche dalla morte di Clara (sorella zitella di Gabrio e Giacomo), centro nevralgico del focolare familiare, e dalle patetiche sorti di Giorgio. Il ragazzo, rientrato dalla Germania dopo anni di valenti studi scientifici, vede nella bella cugina quella «vita» che gli sembrava preclusa dall'esistenza devota, sulle orme paterne, alla ricerca scientifica medica, intesa come *Beruf*, cioè come vocazione e missione casta e quasi sacrale. Giorgio la incontra, l'assapora momentaneamente (un bacio sulle labbra durante il chiarimento finale)²⁴. Marianna determina però una crisi fisica e psicologica: Giorgio cade in una depressione senza speranza. Il giovane positivista rappresenta al meglio la crisi degli ideali di cambiamento sociale e di elevazione morale dell'Italia post-unitaria (siamo, non a caso, in piena età giolittiana), dove il trionfo dell'affarismo finanziario e la «neutralità» politica negli scontri sociali troveranno un degno alleato nella riaffermazione dei valori religiosi maggioritari (cioè quelli cattolici romani). Ma chi ha trovato veramente la felicità, si chiede Giacomo al termine del romanzo: Marianna, divenuta principessa Oroboni? Gabrio, vicino a diventare un parlamentare del nascente Partito Popolare? Giacomo stesso, l'insigne matematico dei Lincei? Giorgio, partito per l'Africa come «medico senza frontiere»? Oppure la buon'anima di Clara, spirata prima di assistere alla disgregazione della famiglia ebraica e, dunque, della cellula religiosa?

Tale la sorte dei Moncalvo, invidiati forse dal mondo. Chi aveva la gloria, chi la ricchezza, chi il blasone; la felicità non l'aveva nessuno.

Ma da queste considerazioni d'indole privata Giacomo Moncalvo si sollevava ad altre più generali e forse ancora più tristi. Non era, no, un fenomeno isolato questo sfacelo morale onde una parte dei Moncalvo dava così miserando spettacolo. Quasi da per tutto era un abbassamento dei caratteri, un naufragio delle convinzioni, un cinico disprezzo delle virtù eroiche della rinuncia e del sacrificio, una corsa sfrenata verso gli effimeri onori e le improvvisate ricchezze... Che importa che la scienza estenda ogni giorno il suo dominio sulla natura, che importa che ogni giorno i confini del sapere si allarghino, se l'uomo non cresce in bontà e in dignità, ma diventa più piccolo

²³ Cfr. *ivi*, pp. 171 ss.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 219 ss.

in un mondo più grande?²⁵

I Moncalvo, definiti causticamente da Dante Lattes «il romanzo della degenerazione ebraica»²⁶, inaugurano un filone del tutto nuovo rispetto ai romanzi «gentili» di argomento ebraico di fine Ottocento²⁷. Ci presenta una sequela di personaggi dotati di una propria autonoma personalità psicologica, ben inseriti nella vita culturale ed economica italiana (assimilati, senza essere del tutto integrati nella «nazione italiana»), fornendo anche gli assi tematici di un genere del tutto particolare: quello del romanzo psicologico-borghese ebraico novecentesco, incentrato sulla descrizione dei vizi e delle virtù familiari²⁸. Il contesto storico è importante: siamo all'inizio del Novecento, in piena età giolittiana, nella fase in cui il legame tra Stato e capitalismo finanziario reggeva di fatto le sorti dell'economia italiana²⁹. Siamo anche negli anni in cui iniziano a germogliare i movimenti politici di massa: il socialismo si afferma come movimento di massa e il cattolicesimo popolare comincia a muovere i primi passi fuori dell'associazionismo volontaristico dei congressi. L'eroe positivo (Giorgio) è troppo debole per realizzare le aspettative paterne dell'amore e del progresso. Gabrio (l'eroe negativo) è fermamente convinto della sua scelta assimilazionista. Nel romanzo fa capolino anche il nascente movimento sionista, rappresentato dall'inviato del barone Rothschild (il dottor Löwe), giunto da Gabrio con l'intenzione di coinvolgerlo nell'attività politica. Il ricco banchiere però glissa: intende soltanto versare un modesto contributo, ma non ha la benché minima intenzione di partecipare alla vita politica del sionismo italiano, perché non crede nella «razza» o «nazionalità» ebraica. È anzi convinto che i matrimoni misti faranno inevitabilmente il loro corso, quanto meno in Europa occidentale³⁰.

I.2 Il romanzo dell'«amore moderno»: *Il labirinto* di Virgilio Brocchi (1914)

Scrittore alquanto prolifico, ma considerato piuttosto severamente dalla critica per il suo facile moralismo borghese e la sua vena quasi deamicisiana³¹, Virgilio Brocchi ci ha consegnato

²⁵ Ivi, pp. 338-339.

²⁶ C. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*, cit., pp. 79-80.

²⁷ Vedi capitolo 3, par. I.

²⁸ Cfr. C. Ferrara Degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani. Modelli di genere e integrazione nazionale*, in I. Porciani (a cura di), *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento italiano. Modelli, strategie, reti di relazione*, Roma, Viela, 2006, pp. 217-242. Uno degli ultimi esempi di questo filone è indubbiamente il romanzo di A. Piperno, *Con le peggiori intenzioni*, Milano, Mondadori, 2005.

²⁹ Cfr. V. Castronovo, *Storia economica d'Italia*, Torino, Einaudi, 1995.

³⁰ Cfr. Castelnuovo, *op. cit.*, pp. 63 ss. Su questo tema più in generale si veda almeno C. Foà, *Gli ebrei e i matrimoni misti. L'esogamia nella comunità torinese (1866-1898)*, Torino, Zamorani, 2001.

³¹ Cfr. G. Ravegnani, *I contemporanei (dal tramonto dell'Ottocento all'alba del Novecento)*, prefazione di A. Farinelli, Torino, Bocca, 1930, pp. 139 ss.; M. Santoro, *Civiltà letteraria italiana del XX secolo (1860-1970)*, Firenze, Le Monnier, 1976, pp. 294 ss.; G. Paparelli e C. Scibilia, *Letteratura italiana del Novecento*, Napoli, Conte, 1978, p. 175; P. Frassica, *Romanzo europeo tra Ottocento e Novecento*, Milano, Jaca Book, 1992, pp. 22-23.

uno dei pochi ritratti schiettamente progressisti dell'ebraismo italiano di inizio Novecento³². Questo miscuglio tra socialismo, positivismo e modernismo mistico-utopico di matrice fogazzariana presente ne *L'isola sonante* (1911) sarà uno dei cardini del suo successivo romanzo: *Il labirinto* (1914), che anticipa il tema dei matrimoni misti (centrale in questo filone) mescolandolo con una visione libertaria – e positiva – della donna. Protagonisti sono Anna Urbisaglia e Guido Arnaldi. Francesco, padre di Anna, è un editore ebreo che si è trasferito con la famiglia a Laveno, sul Lago Maggiore, in tarda età giolittiana. La moglie Lidia, frutto di un matrimonio misto, muore ben presto. Di lì a poco viene a mancare anche la nonna materna Virginia. Anna, la figlia maggiore, attraversa una crisi spirituale che la conduce alle porte della conversione al cristianesimo. Ben diversa è la sorella minore Antonietta, animata da un maggior senso pratico e vicina all'animo illuminista paterno. Un ruolo importante nel suo desiderio di abiura è giocato dalla contessa Adele, vicina di casa: Anna ne diventa quella figlia che non ha mai avuto. Il cuore inquieto della ragazza è diviso tra la passione intellettuale per Guido Arnaldi, amico del cugino Gianni Arese (collaboratore della casa editrice) e giovane avvocato della causa socialista, e quella morale per Cesare Mainardi, figlio di Adele, ma escluso dall'eredità paterna a favore del fratello maggiore Augusto, diplomatico di carriera. Cesare riversa il proprio risentimento negli studi e nelle ambizioni politiche a fianco del partito clericale. Proprio il suo confidente, il teologo gesuita Don Primo Rodiani, spinge il giovane a chiedere la mano di Anna, benvista dalla madre e dotata di una pingue dote. L'unico «problema» è rappresentato dalla sua confessione religiosa:

– Eppure sai che gli Urbisaglia sono ebrei. Ti pare una difficoltà da poco?

– Già sarebbe una difficoltà! Ma prima di tutto tu non puoi essere un volgare antisemita; per noi cristiani la più antica nobiltà è l'ebraismo, se vogliamo riconoscere... la nobiltà di Cristo. Gesù, gli apostoli erano israeliti: Israele era il popolo di Dio: da lui comincia la redenzione e viene la luce. Sì, sì, capisco: c'è l'ostinazione antimessianica delle tribù disperse attraverso i secoli; e questo è il sacrilegio; ma dunque l'odiosità non è nel semitismo in sé, è nell'empietà che persevera: tu lavala col battesimo, e ne avrai una pura dignità, quasi direi una nobiltà doppia.

– Hai ragione, – rispose Cesare, – ma non è quello che volevo dire io. È molto confuso anche dentro di me, ed ho paura di non sapermi esprimere. Abbi pazienza. Vedi, non è un senso religioso che rilutta in me: no, perché allora

32 Nato nei pressi di Rieti nel 1876 da famiglia d'origini venete, il giovane Virgilio conduce gli studi primari e secondari a Crema e a Cremona, prima di laurearsi in lettere all'Università di Padova poco più che ventenne. Docente di materie letterarie presso gli istituti bolognesi, è autore di alcuni saggi critici e, soprattutto, di una cinquantina di romanzi di consumo, che gli hanno arrecato un discreto successo di pubblico nel periodo interbellico grazie al suo realismo intimista e post-romantico. Di simpatie socialiste, nel secondo dopoguerra si trasferirà a Nervi, nei pressi di Genova, dove morirà ultraottantenne nel 1961. Fra i titoli più significativi della sua produzione si ricordano: *Le aquile* (Treves 1906), *La gironda* (Treves 1909), *L'isola sonante* (ciclo di quattro romanzi, Treves 1911-1920, premio Bugatta nel 1912), *Il destino in pugno* (Mondadori 1923), *Netty* (Mondadori 1924), *Il poco lume e il gran cerchio dell'onda* (Mondadori 1925), *La rocca sull'onda* (Mondadori 1926), *Gli occhi limpidi* (Mondadori 1930), *Il tramonto delle stelle* (Mondadori 1938), *I tempi del grande amore* (Mondadori 1940), *Gagliarda* (Mondadori 1947), *Il laccio* (Mondadori 1954), *Mamma* (SEI 1959). Cfr. R. Bertacchini, *Brocchi, Virgilio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 14, 1972 ([http://www.treccani.it/enciclopedia/virgilio-brocchi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/virgilio-brocchi_(Dizionario-Biografico)/)).

proverei la stessa... dirò avversione, ma non è la parola, non so, contro i mussulmani o contro i buddisti! Forse è qualche cosa che dipende dal carattere fondamentale o acquisito dalla razza ebraica, non so bene; ma il fatto è questo: insomma gli israeliti che vivono nei palazzi mi producono quella stessa sensazione che desterebbero in me se li frequentassi nelle torri trasudanti del ghetto.

– Difatti è difficile quello che dici: non capisco bene.

– Lo so io che è inspiegabile! È una impercettibile nausea, un brivido di diffidenza... un medico direbbe: un fenomeno di idiosincrasia. Un giorno, ad Amburgo, il professor Strindelemborg mi invitò a pranzo: sapevo bene che era semita; ma sai come sono, non seppi rifiutare; e fu un martirio; io sentivo i cibi unti e flaccidi, mangiai con tanta repugnanza [^{sic}] da... star male, ecco.

– [...] Non vorrai mica farmi credere che tu pensi realmente ad una specie di idiosincrasia determinata da una speciale differenza di razza, – riprese il teologo. – Senza mancare al suo ministero, ogni confessore potrebbe dirti che anzi questa diversità è la ragione profonda di troppi peccati d'amore: in ciò l'esperienza della Chiesa potrebbe suffragare la dottrina degli antropologi. Senti: o sbaglio, o è restata in te la traccia, non diciamo di una educazione superstiziosa, che sarebbe fare ingiustizia a quei meravigliosi maestri che sono i Gesuiti, ma di un pregiudizio secolare che si è radicato, forse non senza ragione, nel popolo. Ma tu non sei un uomo volgare, e varrebbe la pena che ne discutessi nel foro della tua libera intelligenza... È strano, ma per te, se non erro, ebreo significa niente altro che il bisunto rigattiere, o l'esoso usuraio rannicchiato come un ragno tra le ante della bottega fetida: quando ti si parla di nozze con una israelita, tu non pensi a una di quelle meravigliose creature di forza e di bellezza che sembrano rappresentate dalla signorina Anna; nel tuo cervello sostituisci all'individuo il fantoccio generico... vedi solo l'adunca e arruffata ebreuzza della leggenda che non ha senso comune.

– [...] Che diavolo! bisogna pur distinguere tra una pianticella grassa tirata su in un coccio del ghetto, e una rosa che olezza per tutta l'aria del lago.

– È vero, – disse Cesare: – nessuno direbbe che quelle due ragazze sono israelite!

– Sfido io! – incalzò pronto il professore; – la madre era cristiana, tutta l'ascendenza materna è gente nostra: la nonna poi le aveva consacrate a Cristo. Sarebbe un gran peccato, Cesare, lasciare allontanare da Dio la creatura segnata dalla sua benedizione!³³

E di fatti la fragile Anna decide di accettare la proposta di matrimonio di Cesare, facendo andare su tutte le furie il padre, che non è convinto delle qualità intrinseche del giovane (ha pubblicato, su pressione della figlia, un illeggibile saggio sul colonialismo italiano). Ma c'è anche la questione dell'abiura: «pur [...] lontano da ogni partito politico, era tenacemente anticlericale, e come molti della sua razza e delle altre, non sapeva distinguere tra cattolicismo e clericalismo»³⁴. Alla fine Urbisaglia cede alle pressioni filiali: Anna si battezza e si sposa con Cesare. Dopo il viaggio di nozze nella Svizzera romanda, la coppia fa ritorno a Laveno. Cesare, però, non ha affatto superato le proprie idiosincrasie verso gli ebrei. Anzi, più passa il tempo più si sente roso da uno strano sentimento di ribrezzo verso la moglie:

Era stato meno d'un affanno: un tremore, un'ansia profonda e segreta, che a poco a poco aveva generato la

33 V. Brocchi, *Il labirinto*, Milano, Treves, 1919, pp. 44-46.

34 Ivi, p. 55.

mania. Ma quando gli era sembrato di trovarsi di fronte ad Anna come ad una straniera, diviso da lei come da uno di quei crepacci che si sprofondano nel ghiaccio, sottili e pur invalicabili a chi non il cuor saldo. Ne era rimasto sgomento, aveva sofferto acutamente e tentato di reagire come una volontà che egli credeva ferma ed era molle per il tremore stesso che la sfaceva. Invano riconosceva e si rimproverava di essere folle, invano si ripeteva che un uomo ragionevole deve saper superare le stolte ansietà che i pregiudizi secolari, alimentati dall'educazione, gli hanno imprigionato nel sangue; invano ricordava l'esempio di uomini veramente superiori, felici dell'amore di una donna ebrea e della più forte famiglia che la mescolanza delle razze suol generare: gli pareva che un'avversione di ingegni, di spirito, di giudizi, l'incompatibilità insomma di due stirpi si affermasse in lui e in sua moglie, determinando quasi un reciproco allontanamento morale e la sua leggera e pur invincibile antipatia³⁵.

Questa «invincibile antipatia» risulta ben presto chiara ad Anna: la coppia non riesce ad avere figli, Cesare non fa mistero della sua idiosincrasia etnico-religiosa e del suo avvicinamento alla curia episcopale. La vita mondana è assente: Cesare è piuttosto schivo, mentre Anna non sopporta di dover soffocare il proprio orgoglio e dignità feriti. Ben presto la giovane donna si rende conto che il marito flirta con la marchesa Tecla Vigliani, divenuta da poco una vedova ricchissima. Cesare medita un lavoro sulla condizione degli israeliti nel mondo: un giorno, conversandone con un professore bolognese, avanza la tesi dell'egemonia ebraica sul mondo economico, della loro presenza nel socialismo rivoluzionario e dell'alleanza con la massoneria in chiave anticattolica³⁶. Il «muro» che si è eretto tra la giovane coppia è divenuto ormai invalicabile³⁷. Anna e la serva Eugenia, dopo aver scoperto un biglietto d'amore di Tecla, decidono di tornarsene a Laveno. Il padre e la sorella Antonietta, che nel frattempo si è sposata con Arese, le accolgono a braccia aperte. Guido Arnaldi, amico di famiglia e segretamente innamorato di Anna, le consiglia di divorziare dal marito infedele in Svizzera: dopo aver preso la cittadinanza elvetica è sufficiente ottenere la delibazione di un tribunale per rendere valida la sentenza anche in Italia³⁸. L'assenso di Cesare è presto che trovato: l'uomo, in odore di candidatura parlamentare, preferisce mettere a tacere lo scandalo dell'amore extraconiugale, temendo – fra l'altro – di ferire mortalmente la madre³⁹.

La seconda parte del romanzo è ambientata in Svizzera, durante quell'estate del 1913. Guido, attivo politicamente tra i lavoratori italiani di Losanna, ottiene l'aiuto di un suo collega svizzero (Bayot): la sentenza sarà pronta entro un mese. Mentre la famiglia Urbisaglia fa rientro in Italia, Anna decide di trascorrere le vacanze sul Mont d'Or del Vaud, (Cesare si è recato in Nord Europa). In un piccolo alberghetto sui monti del Vaud la ragazza incontra una coppia scozzese trapiantata da anni ad Amburgo. Il pastore Astor e signora sono due cristiani riformati

35 Ivi, p. 79.

36 Cfr. ivi, pp. 84-87.

37 Cfr. ivi, p. 88.

38 Cfr. ivi, pp. 117 ss.

39 Cfr. ivi, pp. 153 ss.

tutt'altro che antisemiti, anzi: il piccolo bambino che li accompagna (Gaston) non è altro che il loro nipote, avuto dalla loro figlia adottiva (un'ebrea di nome Amina sposatasi con un loro cugino missionario ad Algeri, morti poi entrambi)⁴⁰. Questa ventata di tolleranza e comprensione le serve non soltanto per incamerare un po' di tranquillità in vista del divorzio, ma anche per avvicinarsi ai segreti di un cristianesimo vissuto come inno alla vita e non più come dolore e accettazione supina del proprio destino. Durante una funzione riformata, Anna sente le parole che la convincono della giustezza del suo passo e nella «bontà» del socialismo:

«[...] La rinuncia, che non sia atto di libertà morale in nome del dovere, diventa impotenza: e solo la serenità solleva le creature alla pienezza di vita che è il supremo e benedetto destino segnato dal padre celeste agli uomini, e che fa una cosa sola del bene e della gioia. Ma non è vita quella che si logora nel lavoro materiale e nella miseria, nella brutalità del piacere o nell'oscurità del senso, e non si illumina della grande luce della conoscenza, dei grandi gaudi della sapienza e della bellezza che sono il più nobile retaggio della divinità. Ogni inutile rinuncia è come una violenza che spegne un raggio divino; e ogni più grave peccato verso i nostri fratelli e verso Dio comincia dall'aver imposto o accettato una oziosa e mortificante rinuncia»⁴¹.

Anna inizia a vedere la luce al termine del «labirinto» interiore che la opprime. Bayot comunica ad Anna l'ottenimento della sentenza di divorzio. Durante una delle tante escursioni montane, Guido si rende conto definitivamente di amare la giovane Urbisaglia⁴². Cesare, nel frattempo, inizia a pentirsi di quello che ha commesso: rompe definitivamente con la sua amante, cerca di riconciliarsi con Anna spinto dai sensi di colpa. Sospetta – a ragione – che la moglie sia innamorata di Guido, suo avversario alle prossime elezioni politiche. Ne parla col fratello e la consorte, che lo incoraggiano a ricomporre la frattura legale e a non desistere dalla lotta politica in seno al partito clericale⁴³. In soccorso di Cesare intervengono Don Primo, ora divenuto vescovo⁴⁴, e la madre Adele, che supplica in tutti i modi la nuora di tornare sui suoi passi⁴⁵. Di fronte alle pressioni che giungono dalla famiglia Mainardi (Augusto, diplomatico di carriera, tenta di bloccare la sentenza nel cantone svizzero con l'aiuto del ministero degli Esteri)⁴⁶, Anna si sente come chiusa in un «labirinto». Lo spirito pugnace della sorella e le rassicurazioni di Guido la convincono a proseguire la sua battaglia⁴⁷. L'incontro chiarificatore avviene nello studio di Guido. Cesare chiede venia per le proprie colpe: ha ormai preso consapevolezza dei propri atavismi ed è pronto ad amare Anna più di prima⁴⁸. La giovane, però, non intende recedere di

40 Cfr. *ivi*, pp. 189 ss.

41 *Ivi*, p. 198.

42 Cfr. *ivi*, pp. 211 ss.

43 Cfr. *ivi*, pp. 241 ss.

44 Cfr. *ivi*, pp. 253-256.

45 Cfr. *ivi*, pp. 257 ss.

46 Cfr. *ivi*, pp. 271 ss.

47 Cfr. *ivi*, pp. 285 ss.

48 Cfr. *ivi*, pp. 308-309.

fronte alla sua scelta: è ferita dalla freddezza di Cesare e dal suo tradimento. A questo si aggiunge un sentimento che ora è pronta a dichiarare al mondo: ama Guido⁴⁹.

I.3 «Il romanzo della rinascita ebraica»: *Israele* di Ernesto Davide Colonna (1915)

Il terzo romanzo-ponte è *Israele (piccolo romanzo moderno)* di Ernesto Davide Colonna (1915), definito da «La Settimana» come il «romanzo della rinascita ebraica»⁵⁰. Opera indubbiamente inferiore alle precedenti per valore letterario e stilistico⁵¹, *Israele*, premiato al concorso bandito dal «Vessillo Israelitico» nel 1915, è un affresco della media borghesia ebraica torinese di inizio Novecento alle prese con il trapasso dalla vita tradizionale comunitaria al «mondo moderno», anomico e individualista, rappresentato dall'alta società, dalla ricchezza e dalla fuoriuscita dalla rassicurante cornice morale religiosa del ghetto. Ernesto Davide Colonna (1867-1943), docente genovese di materie commerciali nelle scuole torinesi, devoto anch'egli alla letteratura d'appendice sul «Vessillo Israelitico»⁵² e collaboratore di «La domenica dei fanciulli»⁵³, ripresenta alcuni topoi già fatti suoi da Castelnuovo: due fratelli in lotta fra di loro per il doloroso passaggio dalla società tradizionale, rappresentata dal padre, alla modernità, rappresentata dall'abbandono dei legami religiosi familiari. Mentre *I Moncalvo* si concludono con un'amara presa di consapevolezza della fine di un'epoca (le speranze nel liberalismo postrisorgimentale naufragate nell'affarismo giolittiano e nella riproposizione dell'alleanza fra «trono» e «altare»), *Israele* traccia la via maestra dei futuri romanzi di questo filone: l'integrazione nazionale è possibile, a patto che non si rinunci alla propria religione, che non ci si chiuda nell'asfittica vita etnico-comunitaria e che la si coniughi con l'effettivo progresso e «rigenerazione» morale dell'ebraismo italiano.

Protagonista indiscusso del romanzo è l'«uomo» Alberto Segre (vedremo il perché di questa nostra precisazione di «genere»). Personaggio simile a Giacomo e a Gabrio, possiede l'ingegno tecnico-scientifico del primo e l'ambizione finanziaria del secondo. Trascorre un'infanzia e un'adolescenza in cattività: a casa, nella modesta dimora di Gabriel Segre, è osteggiato dal fratello Lelio, «cocciuto», «superstizioso», «pettegolo» e «aguzzino», ancorato alle vecchie tradizioni del ghetto⁵⁴. Dopo i brillanti studi in ingegneria, Alberto decide di andare

49 Cfr. *ivi*, pp. 311 ss.

50 Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani. Autorappresentazione di una minoranza*, cit., pp. 80-81.

51 Cfr. Romano, *Ebrei nella letteratura*, cit., pp. 45-46.

52 Fra le altre opere letterarie si ricordano le novelle apparse sul «Vessillo Israelitico» tra il 1912 e il 1916: *La visita allo zio*, *Il sorriso di Daniele ebreo*, *Espiazione*, *La nobile ammenda*, *Il giovane rabbino*, *Il fratello*, *Rimedi supremi*. Si confrontino anche *id.*, *Sublime mistero (novella)*, Tuscania di Roma, Berlutti, 1916; *Rachele al fonte (novelle per gli ebrei)*, Torino, Comitato edizioni israelitiche, 1923.

53 Cfr. R. Franco, *Colonialismo per ragazzi. La rappresentazione dell'Africa ne "La domenica dei fanciulli" (1900-1920)*, «Studi Storici», XXXV, 1, gennaio-marzo 1994, pp. 129-151.

54 Cfr. *id.*, *Israele (piccolo romanzo moderno)*, Milano, Libr. Ed. Milanese, 1915, pp. 8-9.

all'estero, dove fa fortuna come imprenditore tessile in America e nella Mitteleuropa⁵⁵. Di ritorno a Torino, sposa Rachele, giovane ebrea casalese timorata di Dio, vedova del defunto fratello Lelio, che, nel corso del tempo, abbandonerà le sacre scogliere d'Israele (un'esistenza casta, frugale e devota) per le tempestose mareggiate della modernità mondana (le «degenerazioni» dei costumi dell'alta società). Rachele inizia a leggere e a conoscere il mondo sotto un'altra luce: frequenta l'ambiente dell'alta società e viene sedotta dalla sua «beata superficialità». Nasce un figlio (Lilj), che rischia di morire a seguito della disattenzione materna durante una vacanza al mare (Rachele stava flirtando con un giovane tenente)⁵⁶. La crisi identitaria di Rachele, donna «naturalmente» debole, isterica e irrazionale, viene sconfitta con sagacia da Alberto⁵⁷. Consultatosi con alcuni amici ebrei mitteleuropei, il brillante ingegnere si rende conto che l'unico modo di «rigenerare» la moglie non è il ritorno al passato ma il suo ingresso nella nuova società positiva e progredita. Il termine del romanzo è un nuovo inizio: nasce un altro bimbo, che si chiamerà Israele e che saprà al meglio incarnare la fede dei genitori in un mondo migliore, né ateo, né bigotto, ma laicamente consapevole della propria tradizione religiosa e del proprio dovere verso l'umanità intera⁵⁸.

Il romanzo-feuilleton di Colonna è indubbiamente meno elaborato stilisticamente dell'opera di Castelnuovo e meno progressista di quella di Brocchi (la donna è succube, non artefice del proprio destino), ma riesce a mostrare i conflitti interni alla piccola e media borghesia ebraica italiana di inizio Novecento proprio nella sua «impolicità». La netta contrapposizione tra Lelio e Alberto è quella fra il vecchio «ebreo del ghetto» e il nuovo «ebreo italiano»: corruzione e superstizione spirituali vanno di pari passo con una totale assenza di scrupoli in ambito lavorativo e con una fisicità stereotipata⁵⁹. Alberto è un uomo retto, colto e intelligente, che sa fare buon uso della tecnologia, senza esserne sopraffatto. È uno scienziato positivo, senza essere un fanatico scienziato. È un ostinato lavoratore, uno spirito elevato, tutt'altro che alieno a quesiti di natura filosofica o religiosa (come lo dimostrano i dialoghi con i suoi amici mitteleuropei)⁶⁰. Fonda opifici in tutto il mondo, ma sente l'esigenza di un affetto profondo al suo fianco. Torna nella sua amata Torino, dove sposa Rachele, che saprà poi salvare da se stessa, conducendola verso quella «religione della ragione» che – secondo l'autore – avrebbe permesso all'ebraismo di sopravvivere alle tempeste moderne e di integrarsi perfettamente nella nuova realtà nazionale italiana⁶¹. Colpisce la netta contrapposizione non solo

55 Cfr. *ivi*, pp. 22-23.

56 Cfr. *ivi*, pp. 103-105.

57 Cfr. *ivi*, pp. 154-155.

58 Cfr. *ivi*, pp. 213-214.

59 Cfr. *Ivi*, pp. 12-13.

60 Cfr. *Ivi*, pp. 52-55.

61 Cfr. *Ivi*, pp. 195-207.

fra l'ebreo emancipato e quello del ghetto ma anche fra donna e uomo, tra femmina e maschio⁶². Romanzo psicologico, didattico e – a sua modo – di formazione, *Israele* risente pesantemente della nuova piega medica assunta dalla psicologia di inizio Novecento a seguito dell'invenzione freudiana della psicoanalisi. Ma traccia anche direttamente una prognosi dei problemi della «donna»: l'assenza d'istruzione e l'esistenza claustrofobica⁶³.

Positivismo, fiducia nella scienza e nella «rigenerazione» dell'ebraismo sono gli assi intorno ai quali si regge l'intreccio del «piccolo romanzo moderno» (titolo vagamente fogazzariano), costruito intorno al conflitto tra senso del dovere e ribellione alla vecchia morale religiosa. Alberto, che al termine del romanzo avrà un nuovo figlio da una donna nuova (Rachele ha finalmente capito l'importanza laica e liberale della religione avita), realizzando anche il sogno di creare un istituto di beneficenza, verrà nobilitato dal re savoiano. Si intravedono dunque alcune analogie coi *Moncalvo* di Castelnovo e il *Labirinto* di Brocchi: l'ambientazione è la medesima (medio-alta borghesia ebraica italiana, anche se Colonna ci presenta i prodromi della famiglia Segre); il problema religioso è decisamente meno sentito nel primo romanzo, dove campeggia una disfida tra «arte» (esistenza devota alla scienza) e «vita» (esistenza votata alla mondanità). Le differenze principali risiedono nell'animo degli autori: Castelnovo è meno didattico e più moralista, è cautamente pessimista sulla tenuta dell'ebraicità italiana; Colonna, invece, ritiene che le aperture del progresso sapranno trasformare l'ebraismo italiano, preservandone la sopravvivenza nel «mondo moderno». Brocchi fa della donna ebrea la paladina di un mondo nuovo. In tutti gli autori sembra scomparsa la figura dell'«ebreo del ghetto» privo non solo di una «morale» ma anche di un'anima e di una coscienza. La soggettività psicologica ebraica entra nel panorama letterario e romanzesco italiano di inizio Novecento attraverso la descrizione dei conflitti psicologici che animano i protagonisti. L'azione sembra posta in secondo piano e – come vedremo – difficilmente troverà spazio anche negli altri filoni romanzeschi. Lo stesso dicasi per la battaglia politica, accennata nel *Labirinto* di Brocchi.

II. *Nel cuore pulsante della cultura ebraica italiana di inizio Novecento: Gli espianti (fiorentini) di Giuseppe Morpurgo*

II.1 L'autore

Giuseppe Morpurgo nasce ad Ancona il 16 luglio 1887 da famiglia ebraica anconitana.

⁶² Sul problema della «virilità» ebraica si veda S. Gilman, *The Jew's Body*, New York and London, Routledge, 1991; D. Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley etc., University of California Press, 1997.

⁶³ Su questo tema, oltre alle citate considerazioni di C. Ferrara degli Uberti, si veda più in dettaglio il lavoro di M. Miniati, *Le emancipate. Le donne ebreiche in Italia nel XIX e XX secolo*, prefazione di M. Toscano, Roma, Viella, 2008.

Dopo essersi laureato in lettere all'Università di Firenze, combatte durante la Prima guerra mondiale. Nel dopoguerra, vinto il concorso a cattedre per le scuole superiori, insegna materie letterarie e lingue antiche nei licei di Venezia, Frosolone (Campobasso), Perugia e, dal 1926, al "Gioberti" di Torino. Radiato dalla scuola nel 1938 a causa delle leggi razziali, promuove sempre a Torino una scuola clandestina per i giovani ebrei espulsi dalle scuole pubbliche, divenendone il «preside» nel 1941. Scampa alla persecuzione nazifascista nascondendosi con la famiglia in una frazione di Quarto d'Asti, nel Monferrato. Al termine della Seconda guerra mondiale riprende il proprio posto d'insegnamento al Gioberti, che lascerà nel 1957 per sopraggiunti limiti di età. Muore a Torino il 7 gennaio 1967. È autore piuttosto prolifico ed eclettico. Ha curato una serie di antologie di letteratura italiana e latina per le scuole⁶⁴ e opere monografiche dedicate ai giganti della letteratura italiana⁶⁵. Ha studiato con profitto l'età della Riforma e della Controriforma in Italia⁶⁶. È stato anche autore di opere di narrativa, come il racconto *In nome di Cristo*⁶⁷ e i romanzi *Jom Hakippurim* (Torino 1925) e *Beati misericordes* (Torino 1930)⁶⁸. È stato padre di Lucia (1920-2009), che avrebbe sposato Primo Levi nel settembre del 1947⁶⁹.

II.2 L'opera

Come abbiamo visto, la produzione di Morpurgo è piuttosto varia e cospicua: è costituita in prevalenza da editoria scolastica (antologie letterarie, edizioni critiche, raccolte documentarie, studi sull'Umanesimo e sulla Riforma in Italia). Il filone romanzesco ne rappresenta, a prima vista, solo una esigua propaggine. Ma è una propaggine che ha raffigurato al meglio le aspirazioni e la personalità di questo «umanista novecentesco» (per parafrasare una definizione di Giulio Vincenzo Bona)⁷⁰, di un uomo devoto all'ideale della libera ricerca, dell'autonomia

64 Cfr. G. Morpurgo, *Le più belle novelle italiane dai Sette Savi al Pirandello*, Milano, Mondadori 1927; Virgilio, *Eneide*, a cura di G. Morpurgo, Milano, Mondadori 1933; Omero, *Odissea*, a cura di G. Morpurgo, Torino, Petrini 1955; id., *Persone della Commedia*, Torino, Bona 1970-1971, 2 voll.

65 Cfr. L. Ariosto, *Orlando furioso e satire*, a cura di G. Morpurgo, Torino, Lattes, 1933; G. Morpurgo, (a cura di), *Antologia leopardiana*, Torino Lattes, 1937.

66 Cfr. G. Morpurgo, *Un umanista martire. Aonio Paleario e la riforma teorica italiana nel secolo XVI*, Città di Castello, S. Lapi, 1912; id., *Rinascimento, Riforma e Controriforma in Italia*, Livorno, Giusti, 1928. Cfr. F. Church, *The Literature of the Italian Reformation*, «The Journal of Modern History», III, 3, 1931, pp. 465 ss.

67 Cfr. id., *In nome di Cristo*, Roma, Unione Ed., 1912.

68 Cfr. G. Morpurgo, *Beati misericordes*, Torino, Lattes, 1930.

69 Sulla figura di Morpurgo si confronti il necrologio del suo ex allievo al "Gioberti" R. Bèttica, *Addio a Giuseppe Morpurgo, maestro ed amico*, «Nuova rivista pedagogica», XVII, 2-3, 1967, pp. 94-100. Sulla sua attività editoriale scolastica si confronti M. Seita, *Un fiore secco ovvero una vecchia antologia virgiliana*, «Paideia», XLVIII, 1993, pp. 61-71. Alcuni accenni alla sua figura sono presenti nelle biografie e nei lavori su Primo Levi: M. Anissimov, *Primo Levi. Tragedy of an Optimist*, Woodstock (N.Y.), Overlook Press, 1999, p. 59; J. Farrell, *Primo Levi. The Austere Humanist*, Oxford, Lang, 2004, p. 154; I. Thomson, *Primo Levi*, New York, Picador, 2004, pp. 84, 241, 251; P. Mesnard e Y. Thanassekos (sous la direction de), *Primo Levi à l'oeuvre. La réception de l'oeuvre de Primo Levi dans le monde*, Paris, Kimé, 2008, p. 33. Nell'edizione del 1963 della sua antologia letteraria (*Le più belle novelle italiane*, Milano, Mondadori), Morpurgo pubblicò una delle prime novelle scritte da Levi dopo il ritorno in Italia: *Maria e il cerchio*, poi inserita ne *Il sistema periodico* col titolo *Titanio* (Torino, Einaudi, 1975).

70 Cfr. Morpurgo, *Persone della commedia*, tomo I: *Inferno*, cit., p. ix.

spirituale, dotato anche di un profondo senso religioso della vita. Proprio l'affannosa ricerca e la scoperta consolante di Dio nel mondo contemporaneo costituiscono i due capisaldi intorno ai quali vengono meditati e costruiti i due romanzi di Morpurgo. Diversi per ambientazione (l'una ebraica, l'altra cattolico-romana) ma accomunati dal medesimo afflato religioso e dalla ricerca di consolanti risposte interiori al «vuoto spirituale» lasciato dall'incipiente processo di secolarizzazione. Il tema della religione nel mondo secolarizzato contemporaneo è stato «intercettato» dal gruppo culturale fiorentino riunito intorno alla rivista «Israel», che – non a caso – ha deciso di promuovere la pubblicazione del primo romanzo del docente anconitano trapiantato a Torino.

Jom Hakippurim (Il giorno dell'espiazione), licenziato a Perugia nell'autunno del 1922, è ambientato a Firenze nel primo dopoguerra. Protagonista dell'opera è la famiglia ebraica degli Hassid, composta dal padre (il Rabbino capo Reuben Ben Yeoshua, non dissimile da Samuel H. Margulies)⁷¹, dai due fratelli Gabriele e Giorgio (entrambi decorati in guerra), dalla sorella Anna e dalla madre (di cui l'autore ritiene superfluo comunicarci il nome). Come nei romanzi di autore ebreo precursori di questo filone, il nucleo dell'intreccio è rappresentato dal conflitto tra i due figli maschi (portatori della tradizione religiosa in seno alla famiglia) circa le sorti dell'identità ebraica. Gabriele, il figlio maggiore, è un noto avvocato fiorentino (non dissimile in questo dalla figura di Alfonso Pacifici)⁷², abile conoscitore del mondo ma devoto acriticamente alla tradizione religiosa familiare e orgoglioso della propria genia («razza» e «nazione» ebraica). Giorgio, di contro, è un insegnante di lettere in un liceo (non dissimile dalla figura di Morpurgo), di temperamento mistico e libertario. Il primo accetta il mondo per quello che è, fiero della propria appartenenza religiosa e del proprio posto nel mondo. Il secondo lo scruta per quello che potrebbe essere e agogna a un rapporto diverso con l'Unico (il divino). La differenza di temperamento e di visione spirituale e politica sulle sorti di Israele renderà difficili e turbolenti i rapporti fra i due fratelli Hassid⁷³.

Il romanzo, diviso in tre «libri», narra la lenta ricollocazione nel mondo dei due fratelli all'indomani della Prima guerra mondiale. Giorgio, giovane professore e letterato, è un fiero sostenitore dell'emancipazione ebraica dalle pastoie religiose e rituali tradizionali. Decide di abbandonare il nido materno, soffocato dall'ingombrante figura paterna e da una religiosità

71 Nato a Brezany in Galizia, nel 1858, Margulies è stato Rabbino maggiore di Firenze dal 1890 al 1922. Ha fondato «La Rivista israelitica», che ha diretto dal 1904 al 1915. Sull'attività editoriale di Margulies si veda B. Di Porto, I periodici fiorentini di Samuel Hirsch Margulies («La Rivista Israelitica» e «La Settimana Israelitica»), in Ioly Zorattini (a cura di), *Percorsi di storia ebraica*, cit., pp. 221-245.

72 Nato a Firenze nel 1889 ed emigrato in *Eretz Israel* nel 1934, dove morì nel 1981, Alfonso Pacifici è stato avvocato e pensatore. Nel 1916 fondò con Dante Lattes il settimanale «Israel». Le sue idee in fatto di religione e di identità ebraica sono state espresse nei volumi *Discorsi sullo Shemà* (1953), *Israel Segullà* (1955) e *Interludio* (1959). Sull'attività del periodo italiano si veda A. Marzano, *Una terra per rinascere. Gli ebrei italiani e l'emigrazione in Palestina prima della guerra (1920-1940)*, Genova, Marietti, 2003, pp. 19 ss.

73 Cfr. G. Morpurgo, *Jom Hakippurim*, Firenze, Israel, 1925, pp. 17 ss.

rituale che non sente più propria: «Su la riva straniera egli possedeva soltanto la vaga speranza d'un'altezza che dominasse le proprie e le altrui case nel perfetto sereno»⁷⁴. Un amico, l'elettrotecnico Ferruccio Inneri, gli fa conoscere la sorella Maria. Divenuto inizialmente precettore della sorellina Leonetta, malgrado lo scetticismo della famiglia Inneri (il padre è un cattolico di vecchio stampo, che non gradisce un educatore «ebreo»), Giorgio finirà per innamorarsi di Maria⁷⁵. Il suo generico amore per l'umanità, contrapposto alla «legge» tradizionale, è anche un modo per rifiutare il «familismo religioso» ebraico: Giorgio fugge di casa dopo che la sorella Anna è stata costretta a maritarsi⁷⁶, ma deve rinunciare all'educazione di Leonetta a causa della zia, giunta a casa Inneri per rimettere a posto la «morale» familiare⁷⁷. Mentre Gabriele acquisisce progressivamente una coscienza sionistica, che coniuga la persecuzione antiebraica in Europa orientale e l'esigenza di salvaguardare le sacre fonti dell'ebraismo («A buon diritto era ormai considerato duce del sionismo italiano»), giungendo a meditare la propria *alyiah* (emigrazione) in Eretz Israel⁷⁸, il conflitto fraterno si fa più aspro quando Giorgio confessa alla propria famiglia l'intenzione di sposare la «cattolica» Maria. Alle obiezioni di Gabriele circa i rischi della conversione (disgregazione dell'unità familiare-religiosa e, di converso, del «sacro seme» d'Israele), Giorgio risponde di tutto punto sostenendo la propria visione libertaria dell'identità ebraica:

Non che io non abbia una fede; soltanto essa è diversa dalla tua. Io non considero la società dei cristiani nemica irreducibile alla società di noi ebrei, perché confido fermamente in una pacificazione o giù avvenuta o prossima, perché credo alla fraternità umana di tutte le stirpi. Per fortuna i tempi dell'intransigenza sono tramontati da un pezzo; e in quanto a noi ebrei italiani, tu lo sai com'io la pensi, abbiamo in Italia la nostra patria unica e vera: la patria giudaica è un sogno poetico, se non è una sorte d'immagine rettorica. La stirpe, la razza? Ma è una realtà effettiva o non è piuttosto un incerto ricordo del passato? Io non so che cosa resti di semitico in me: quel tanto che s'era potuto conservare nella famiglia per la clausura del ghetto, cessata questa, nel contatto con la libera società moderna, s'è disperso, è svanito affatto. Io non sono un semita; sono e mi sento un ariano, un latino. In quanto alla tradizione religiosa, che cosa ha essa lasciato di concreto nel mio spirito? Un po' di fastidio e un'insaziabile sete di libertà. Io ho formato la mia coscienza d'uomo e d'italiano del ventesimo secolo, non alla scuola dei Profeti o dei Dottori d'Israele, ma nel travaglio ideale, che ho vissuto, del Rinascimento e del Risorgimento. Chi ha più intimamente foggato il mio pensiero: la Bibbia o Platone? Lo *shulhàn-'aràch* o Dante? Il *talmud* o Mazzini? Tu stesso non puoi esitare nella risposta. Eppure tu mi credi irreparabilmente diverso e lontano da Maria, solo perché essa è cristiana! [...] Come? Non te n'accorgi che noi siamo mutati, trasformati non solo nelle apparenze ma nella sostanza, irriducibilmente fusi con la civiltà che ci ha assorbito da venti secoli? Immagini possibile che un popolo viva e non si trasformi? Pretendi che gli ebrei d'oggi siano identici a quelli che Tito o Adriano cacciarono dalla Palestina? Oppure che abbian mutato l'abito la lingua i costumi, ma lo spirito no? Dunque essi, che son d'ingegno

74 Cfr. *ivi*, p. 34.

75 Cfr. *ivi*, pp. 35 ss.

76 Cfr. *ivi*, pp. 64 ss.

77 Cfr. *ivi*, pp. 101 ss.

78 Cfr. *ivi*, pp. 54 ss.

notoriamente così pronto e vivace, sarebbero rimasti spiritualmente confinati nella terra di Canaan, sotto il governo personale del loro vecchio Dio, e fra gli uomini d'altra razza, si sarebbero conservati stranieri, assenti: quasi mummie tra i vivi. Non c'è ironia, credimi, in quello che dico; e neppure amarezza. Il tempo è passato, con tutte le sue tumultuose vicende, per tutti i popoli della terra: come noi soli ci saremmo conservati contemporanei... di chi poi? Dei nostri padri che la terra d'Egitto appresero il culto del bue Apis? o di quelli che nell'esilio di Babilonia si convertirono al culto di baal e di moloch? Ammettilo, via: noi non riuscimmo a conservare di veramente nostro, altro che un complesso d'abitudini famigliari e rituali, mantenuti in vita artificialmente dall'obbligo del mondo, nei nostri sudici ghetti; un complesso d'abitudini, destituite di contenuto spirituale, che conserviamo – chi fra noi le conserva – per una nostra curiosa ostinazione, o per misoneismo; posso sentirne la vaga nostalgia che si sente dei trastulli imparati da bambino, ma nulla più. Né, da parte sua, Maria può essere così meschina d'intelletto da voler insistere in quelle pratiche esteriori della sua religione che potrebbero suscitare in me, ne convengo, qualche risentimento o qualche avversione. Credi, essa viene a me, ansiosa di liberarsi da quel pietismo che in casa sua l'angustia e la contrista. Siamo due anime libere che si sono scambievolmente elette. Che cosa potrebbe dunque dividerci? L'educazione dei figlioli, tu dici. Ma poiché saranno creature nostre, non daremo loro il meglio di noi stessi? Ci rimprovereremmo forse l'un l'altra, se io li desidererò somiglianti alla loro Mamma ed essa al babbo? Oh, non ci si rammenta davvero della propria confessione religiosa davanti alla culla d'un bimbo! Si benedice in esso la vita che germina e fiorisce, la pura e santa innocenza: ma questa è una fede che ebrei e cattolici possono bene avere in comune! Io penso fin d'ora al figlio mio e di Maria, un po' come all'Euforione del Faust che concilia in un sublime rinnovamento due mondi spirituali diversi quanto ti pare e, se vuoi, anche avversi. Non credi che questo miracolo sia possibile? Sia come tu vuoi; però non dire che l'amore per il figlio possa distruggere quello reciproco dei genitori! Questo no; questa è un'eresia. Vedi, Gabriele? Io sono tranquillo e Maria è da tanto tempo il mio amore. Tu non insisterai nel tuo atteggiamento ostile. Sei buono e generoso, tu, e ci aiuterai ad essere felici⁷⁹.

L'idealista Giorgio si sbaglia: la reazione delle due famiglie è virulenta. Gabriele accusa il fratello di «tradimento» (solo la madre, figura amorfa e senza nome, osa benedire l'amore del figlio verso la «gentile» Maria). Fausto Irneri, padre di Maria, propone al futuro genero la conversione al cattolicesimo in cambio della mano della figlia, pena la reclusione dell'amata in un convento. Il gesto disperato di Giorgio (tenta il suicidio sparandosi un proiettile in testa) farà ravvedere Fausto, che darà l'autorizzazione alle nozze della figlia anche senza l'abiura dell'ebraismo⁸⁰.

Il libro secondo inizia con la conoscenza dei rispettivi suoceri. Il «muro» che Giorgio pensava di aver ormai disgregato è più resistente che mai. Il Rabbino Reuben non mancherà di voler bene al figlio e alla nuora Maria, ma la porta di casa sua resterà loro sempre preclusa, perché la confusione significa la morte dell'ebraismo, perché solo i deboli passano al «nemico», ma – chiosa – «il nostro popolo vivrà, siatene certo»⁸¹. La freddezza dei consuoceri aggrava il rapporto fra i due giovani promessi sposi: Fausto accompagna la figlia Maria dall'Arcivescovo affinché si ravveda e abbandoni la propria intenzione matrimoniale; il Rabbino abbandona le

79 Ivi, pp. 114-117.

80 Cfr. ivi, pp. 150 ss.

81 Cfr. ivi, pp. 174 ss.

funzioni di capo spirituale della Comunità di Firenze e la guida del Collegio Rabbinico come segno del suo fallimento educativo⁸²; Gabriele prende la decisione di emigrare in *Eretz Israel* per rinverdire il suo progetto di «Israele unico»⁸³. Fausto decide di entrare in un convento francescano, quasi a testimoniare il suo fallimento educativo⁸⁴. Al rientro dal viaggio di nozze, Giorgio si rende conto della profonda crisi fisica e spirituale che attanaglia il vecchio padre. Tenta di riavvicinarsi al Maestro, ma il fratello lo tiene a distanza come un cane da guardia. Intanto le sue condizioni di salute peggiorano progressivamente. Gabriele autorizza il fratello a incontrare il padre al termine della cerimonia dello *Jom Kippur* («giorno dell'espiazione»). Il Maestro Reuben spira tra le braccia dei propri figli, che recitano insieme lo «Scemà» all'interno della sinagoga fiorentina. Giorgio ottiene il perdono paterno e fraterno, ma a costo della propria agognata libertà⁸⁵.

Il terzo e ultimo libro si apre con una lieta novella: Maria e Giorgio attendono un figlio. Gabriele, scosso dalla morte paterna, decide finalmente di partire per la terra d'Israele, andando a vivere nel villaggio galileo di Merchaviah⁸⁶. Giorgio, intanto, miete i primi successi editoriali grazie ai suoi saggi letterari⁸⁷. Dopo la nascita del nipotino Arrigo, figlio di Anna, ecco che arriva il momento di Mirella. Ma la bambina, anziché rinsaldare la giovane coppia, finisce per minarne l'unità e l'armonia. Iniziano i primi dissidi educativi tra Giorgio e Maria: le differenze religiose, ritenute un problema di spiriti gretti e intelligenze meschine, cominciano a insinuarsi fra di loro. Maria non vuole che a sua figlia siano precluse le «gioie» delle fede e i suoi conforti spirituali, mentre Giorgio si sente responsabile della morte paterna e dell'esilio fraterno⁸⁸. Una domenica mattina, Maria, cedendo alle pressioni della figlioletta, la conduce nel duomo di Santa Maria del Fiore. A conoscenza della notizia, il dolore di Giorgio è enorme, mentre la madre non conosce più pace: «Avevano creduto di poter soffocare la voce del sangue e della stirpe e questa gridava imperiosa proprio davanti alla creatura nella quale le loro discendenze diverse e avverse avrebbero dovuto conciliarsi, come due rivi di diversa acqua che confluiscono nello stesso fiume»⁸⁹. Mirella, intanto, cresce con lo spirito del padre, uno spirito mistico autodistruttivo. Si ammala di broncopolmonite e, malgrado le preghiere materne, muore. La fine della «bambina del peccato» ristabilisce a suo modo un nuovo equilibrio:

Giorgio non s'accorse che la madre entrava per contemplare ancora la sua piccina che dormiva...

E Maria vide il suo sguardo fermo sulla croce.

82 Cfr. *ivi*, pp. 202 ss.

83 Cfr. *ivi*, pp. 207 ss.

84 Cfr. *ivi*, pp. 235 ss.

85 Cfr. *ivi*, pp. 258 ss.

86 Cfr. *ivi*, pp. 279 ss.

87 Cfr. *ivi*, pp. 226 ss.

88 Cfr. *ivi*, pp. 305 ss.

89 Cfr. *ivi*, pp. 326 ss.

Vide la mano di lui, tremante, malferma come quella di un paralitico, stendersi sulla catenina d'oro, girarla sul collo della piccola che non si destava, sganciar la croce...

– Ah! – urlò Maria. – Non toccarla!...

Ma Giorgio «non poteva» udire.

Aveva già fra le mani la piccola croce d'oro. La guardava con la bocca serrata e la fronte fosca. Poi, con un rantolo, la contorceva, la spezzava, la scagliava al suolo.

Allora Maria cadde in ginocchio e poi s'abbatté svenuta.

Mirella non poteva domandarle:

– Che hai, mamma?

... La piccola croce d'oro luceva in terra.

Spezzata⁹⁰.

II.3 Gli *espianti* di Morpurgo: il dilemma tra assimilazione e integrazione nell'ebraismo italiano del primo dopoguerra

Il romanzo di Morpurgo si chiude con una chiara presa di posizione di fronte alle sirene della modernità (cioè dell'assimilazione e dell'esogamia). Secondo Marie Louise Avitar, di particolare rilevanza è la trattazione del problema dei matrimoni misti: l'autore «non si contenta di proporre una soluzione ma cerca di conciliare le due religioni e vuol dimostrare che un'intesa è possibile sulle basi del rispetto reciproco delle credenze dell'altro»⁹¹. La croce spezzata sul petto della piccola Mirella indica come l'ebreo moderno non voglia – e debba – rinunciare al proprio retaggio religioso. Ma è lecito chiedersi in che cosa consista effettivamente questo retaggio, che cosa abbia indotto Giorgio Hassid a respingere la consolazione della croce proposta dalla moglie. L'espiazione avvenuta nel Tempio in presenza del Maestro-padre è l'inizio della riconciliazione con Dio, ma anche il congedo da due diversi modi d'intendere la propria identità ebraica. Gabriele emigra in *Eretz Israel* (come avrebbe fatto di lì a poco lo stesso Alfonso Pacifici): quella che inizialmente sembra una fuga da una realtà incapace di comprenderlo, diventa la realizzazione progressiva dei suoi ideali etici e umani. Ne scrive infatti in questi termini alla madre:

Ho desiderato con impeti angosciosi, febbrili qualche volta, ho desiderato con ogni cellula ed ogni fibra della mia carne, coi più profondi aneliti dell'anima, la «mia» Firenze, la «mia» Italia. Ho provato persino – devo confessarlo – il fastidio di parlar sempre ebraico e non poter invece parlar più né sentir più parlare in italiano. Giungevo fino ad invidiare i miei compagni russi, polacchi, ungheresi i quali par che abbiano dimenticato il loro paese di provenienza. Per loro il soggiorno in Erez Israel è un'autentica liberazione. Questi profughi dai ghetti orientali, questi scampati dai *pogroms*, questi già iloti d'Europa hanno ritrovato qui la loro dignità di liberi e quindi la gioia di vivere nella loro patria. Ma io, venendo in Palestina, non avevo cercato la libertà e l'autonomia civile che

⁹⁰ Ivi, p. 357.

⁹¹ Cfr. M.L. Avitar, *Attitudine degli scrittori ebrei italiani del primo Novecento*, «Rivista di letteratura italiana», XXII, 3, 2004, p. 92.

non m'eran mai mancate, ma soltanto l'emancipazione dello spirito. Il senso della patria unico ed esclusivamente ebraico ne' miei compagni si rivelò duplice in me: da ciò le mie pene. [...]

Quello che in ogni altro paese del mondo apparirebbe un'utopia, in *Erez Israel* è una realtà in atto:

Soggiungerò che la vita in colonia è pura ed onesta: patriarcale, davvero; religiosa, naturalmente, ma senza esagerazioni e senza fanatismo. In questa rinascita della vita nazionale nella terra del nostro retaggio anche la nostra antichissima fede s'è ravvivata e rinnovata, spogliandosi di quel rigorismo esteriore che nel *galuth* si rende necessari alla sua conservazione. Qui la religione è vita; è una elevazione serena, spontanea delle anime verso Dio, che si sente qui veramente presente. Così la nostra fede, così nobile, sempre, senza terrori mistici, senza languori estatici, qui è bellissima nella sua schietta sincerità. Davvero, quando sarà risorto integralmente, lo Stato ebraico non avrà gran bisogno di statuti e di codici nuovi. La *Torah* qui si rivela quel che è veramente: legge eterna e perfetta di vita. Noi la osserviamo, questa legge di giustizia e di purezza, questa norma di moralità assoluta, nella lettera e più nello spirito, con una gioia sempre fresca, sempre nuova: la gioia, diresti, di chi ha ritrovato se stesso e il suo Dio⁹².

La pace dei sensi ritrovata da Gabriele in *Erez Israel* corrisponde a un'inquietudine crescente da parte di Giorgio. Un'inquietudine che cresce proporzionalmente alla consapevolezza che la religione non sia solo un insieme di dogmi per persone ingenui o semplici di cuore ma qualcosa di più. È un legame che non può essere spezzato, pena sofferenze spirituali e familiari senza fine:

Soltanto gli spiriti gretti e le intelligenze meschine (così almeno egli pensava) possono contentarsi ai dettami d'una religione rivelata, a trovar pace e soddisfazione nelle pratiche esteriori d'un culto qualsiasi; ma gli spiriti eletti che sono capaci d'una verace fede assurgono facilmente a quell'altezza ideale, in cui tutte le dottrine mistiche si conciliano, tutte le rivelazioni del Divino s'integrano l'una con l'altra e non s'annullano certamente in un'orgogliosa negazione o in un'angustiante incertezza. Dio – chi osa negarlo? – ciascuno l'ha in se medesimo, ciascuno attua con le proprie azioni e i propri pensieri quel tanto di Divino che ha in sé, misto alla parte ferina e mortale del proprio essere. Perciò non la preghiera, non la penitenza, non l'osservanza di un codice precettistico o l'accettazione d'un dogma può costituire «religione» cioè legame del contingente all'assoluto, per chi sia così ben disposto da considerare unica chiesa ed unico tempio l'universo che ha per cupola il cielo, per lampade gli astri, per altari le anime. «Religione» non è che sublimazione del proprio essere nella volontà che si esplica in atto di vivere oggi, più di quel che non si facesse ieri, una vita pura, operosa, prossima il più possibile alla perfezione, cioè alla divinità; religione è contemplazione e comprensione di bellezza, ardenza d'amore per tutte le creature viventi: non legame, quindi, ma libertà; non costrizione, ma entusiasmo; non dubbioso timore, ma baldanzosa certezza; non costrizione di spirito, ma giocondo ed orgoglioso fervore di vita.

Tali, ad un dipresso, erano le idee di Giorgio.

Egli non aveva condiviso le speranze e i sogni di suo fratello; non aveva mai compreso il Sionismo e la resurrezione della nazione biblica in un nuovo stato palestinese gli era sempre apparsa un'idea utopistica; assurda ed

92 Morpurgo, *Jom Hakippurim*, cit., pp. 193-196.

irrazionale la visione messianica dell'ebraismo rinnovante spiritualmente l'umanità. Poiché, secondo lui, l'ebraismo aveva ormai donato al mondo quel che doveva e poteva; la sua missione era compiuta, come del resto quella del buddismo, dell'islamismo e dello stesso cristianesimo. L'avvenire avrebbe attuato la palingenesi dell'umanità al di sopra di tutti gli orgogliosi egoismo di razza, al di fuori di tutte le confessioni rivelate.

Tuttavia il volontario esilio di Gabriele, pure accorandolo, gli era apparso atto schiettamente religioso; poiché Gabriele aveva offerto se stesso ad una fede e ad una idea, aveva consacrato la parte mortale di sé all'immortale.

Giorgio vedeva in tutta la sua luminosa purezza la figura morale di suo fratello; e ciò gli rendeva più angoscioso il pensiero ch'egli se n'era andato per sempre.

E se ne era andato (egli supponeva) per lui! per vergogna di lui, per ammenda di quel ch'egli aveva osato fare, contro la volontà del babbo, contro il suo consiglio, a danno della propria gente, se ne era andato, Gabriele, via dalla casa, via dalla famiglia, privando di sé sua madre!

Questo pensiero martoriava, acuto e pungente come un rimorso, l'anima di Giorgio, affannata già da un più tragico dubbio che non gli lasciava né tregua né respiro: non aveva egli determinato od almeno affrettato, con la sua condotta, la morte di suo padre?

Ah, non era un dubbio; era una realtà terribile. Sì, egli aveva ferito a morte quel suo candido vecchio, pure adorandolo, pur venerandolo sopra ogni essere al mondo!

Ricostruiva, con lucidità implacabile, il passato in tutti i minimi particolari e si convertiva in ispietato accusatore di sé medesimo. Pazzo, sì, e cieco, non pensando che a sé, non vedendo altro che la propria passione, non mirando che al proprio benessere spirituale e sensuale, aveva il ridotto il suo babbo così, come lo aveva veduto quel sabato mattina, all'uscita del Tempio, e poi... quell'ultima notte di *Kippur*! Ed il babbo aveva avuto la divina generosità di perdonarlo, di benedirlo, di baciare in fronte!

Quante volte ora Giorgio si recava al cimitero e singhiozzava perduto sulla tomba paterna! Nulla poteva ormai consolarlo; nessuno poteva più perdonarlo. I rimorsi, scacciati, ritornavano come un volo di corvi dagli artigli adunchi e facevano strazio del suo cuore e della sua vita: specialmente in certi giorni e in certe ore quando egli aveva l'anima disarmata dalla stanchezza e dalla malinconia⁹³.

Gli «espianti» ritrovano una diversa pace dei sensi: il primo riabbraccia la terra sacra dei propri padri vivificando quotidianamente la parola di Dio; il secondo conserva dignitosamente il ricordo del proprio nome nella diaspora italiana. A ben guardare, però, è solo il primo che trova quella pienezza di anima e di corpo devoti alla *Torah*, riscoprendo la lingua ebraica, lavorando la terra avita e ponendo le basi per un nuovo inizio politico, religioso ed educativo. Giorgio, invece, è e resta un uomo inquieto, incapace di trovare consolazione nelle *humanae litterae* o di riconciliarsi con l'Eterno attraverso l'amore di una donna (cristiana). Romanzo di formazione e di tentata redenzione allo stesso tempo, *Jom Hakippurim* è concorde nel certificare un fallimento: il matrimonio misto e la scelta di valori laici e non nazionali. Come nei romanzi «precursori» (*I Moncalvo* e, secondariamente, *Il labirinto*), l'identità ebraica è sentita come un dovere, prim'ancora che come una costrizione oppure un semplice rituale. Questo dovere va testimoniato

93 Ivi, pp. 306-309.

quotidianamente di fronte ai «gentili», pur nella consapevolezza che la modernità politica vada agita e non vada evitata. Gabriele accetta la sfida materiale del sionismo, mentre Giorgio, stracciando la croce dal corpicino della figlioletta morta (negandole in questo modo la salvezza dell'anima cristiana agognata dalla madre), sembra pronto ad accettare l'integrazione nazionale in un paese uscito scosso da una guerra e ancora alla ricerca di un proprio assetto politico, istituzionale e sociale. A una condizione, però: che la memoria e la vita dell'ebraismo non ne escano scalfite.

Morpurgo ha voluto ambientare il proprio romanzo a Firenze, nella patria della lingua italiana e, all'epoca, centro nevralgico della cultura ebraica nazionale. Abbiamo già detto del Collegio Rabbinico di Margulies e dei fermenti giovanilistici e culturali successivi alla guerra di Libia (che segna la nascita di una nuova coscienza ebraica italiana). Abbiamo accennato al periodico «Israel», diretto dal rabbino pitiglianese Dante Lattes e dall'avvocato Pacifici, nonché all'omonima casa editrice che pubblicò il romanzo dell'ebreo anconitano⁹⁴. I protagonisti sembrano ispirarsi a personaggi in carne e ossa, che proprio nei primi anni Venti conducevano una battaglia serrata per la salvaguardia della cultura ebraica in Italia e per una riviviscenza dell'identità religiosa. Il gruppo dell'«Israel», accusato a più riprese di sostenere le ragioni del sionismo e di perdere di vista il panorama più ampio e variegato dell'ebraismo italiano⁹⁵, proponeva la rinascita spirituale e materiale del popolo ebreo sia in Palestina, sia in Italia. I temi del romanzo di Morpurgo, in certi suoi tratti vicini a quelli affrontati da *Israele* di Colonna (a sua volta collaboratore del «Vessillo Israelitico» di Casale Monferrato, che terminò le sue pubblicazioni proprio nel 1922), dimostravano l'esigenza di una letteratura che potremmo definire didattico-consolatoria in seno alla comunità ebraica italiana. Una letteratura capace di carpirne i temi all'ordine del giorno (il matrimonio misto, la conversione, l'emigrazione, la difficile convivenza di tradizione e modernità), ma anche di fornire risposte certe ed esaustive al lettore inquieto. Siamo nel primo dopoguerra: sembrano tramontati i dilemmi borghesi del «Vessillo Israelitico» o quelli nazionalistici del «Corriere». Ma il tema dell'identità religiosa in termini positivi stenta ancora a farsi largo tra gli ebrei italiani.

Quali risposte cercavano i lettori ebrei di questo romanzo psicologico-borghese? Gli «espianti» di Morpurgo sono chiaramente due giovani idealisti, ovvero due uomini animati da problemi elevati e poco inclini a conciliarsi con la prosaica vita borghese di tutti i giorni.

⁹⁴ Una scorta del catalogo della casa editrice Israel tra il 1922 e il 1938 mostra curiosamente come il romanzo di Morpurgo sia stato l'unico a essere pubblicato, accanto a saggi, memorie e a libri di viaggio. Cfr. B. Di Porto, *Ebraismo in Italia tra la prima guerra mondiale e il fascismo. Esperienze, momenti, personaggi*, «Rassegna Mensile di Israel», XLVII, 1-3, 1981, pp. 90-109; D. Bidussa, *Il sionismo in Italia nel primo quarto del Novecento. Una «rivolta» culturale?*, «Bailamme», 5-6, 1989, pp. 168-290; 7, 1990, pp. 95-172; A. Luzzatto, *Il rinnovamento culturale dell'ebraismo italiano tra le due guerre*, in *Oltre il ghetto*, cit., pp. 113-131.

⁹⁵ Cfr. V. Piattelli, «Israel» e il sionismo in Toscana negli anni Trenta, in E. Collotti (a cura di), *Razza e fascismo, la persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, vol. 1, Roma, Carocci, 1999, pp. 35-79.

Idealisti, però, anche in un altro senso: Giorgio e Gabriele sono pienamente figli della crisi dell'integrazione liberale ottocentesca (arenatasi – secondo Castelnuovo – sull'altare del positivismo atomizzante e sull'affarismo imperante) e sono partecipi di un ampio movimento in seno all'ebraismo italiano di palingenesi idealistica della tradizione ebraica. Negli anni in cui Giovanni Gentile portava avanti una riforma epocale della scuola che sapesse riconciliare la libertà dei moderni con quella degli antichi alla luce di un rinnovato rapporto con la tradizione religiosa⁹⁶, in seno alle comunità ebraiche italiane si poneva il problema di come riformare il sistema educativo e di come riorganizzare l'insegnamento nelle scuole ebraiche. Fallito il disegno liberale e positivistico ottocentesco, non restava che una strada: quella di ritornare alle fonti della tradizione ebraica. Ma in che modo? Come abbiamo visto nel romanzo di Morpurgo, questa «teshuvah» (ritorno-pentimento) si realizza essenzialmente nella «salita» in *Erez Israel* di Gabriele (coeva a quella condotta dal giovane Enzo Sereni e di poco antecedente a quella di Pacifici)⁹⁷, oppure in un ripudio del laicismo ottocentesco a favore di un nuovo rapporto con la propria tradizione (operazione simile a quella proposta da Isacco Sciaky, ebreo salonicchiota allievo di Gentile e sostenitore di una nuova scuola ebraica di stampo idealistico)⁹⁸. Certo, Giorgio attraversa un profondo travaglio interiore, sente la terra disgregarsi sotto i piedi, non trova più niente cui aggrapparsi: né la sempiterna cantilena ebraica del padre, né è il laicismo umanistico, né, infine, il cattolicesimo consolatorio di Maria. Cerca qualcosa di diverso: un ebraismo interiorizzato che respinga l'esteriorità ritualistica o la superficialità moderna.

Questa nuova visione dell'ebraismo risente della posizione culturale dei due condirettori di «Israel»: l'«ebraismo integrale» di Alfonso Pacifici e l'ebraicità idealistica (ma politicamente più pragmatica) di Dante Lattes. Il primo fu sostenitore di una concezione religiosa misticheggiante dell'ebraismo, che risolvesse e annullasse i dilemmi identitari moderni a favore di un ebraismo ritenuto unità di sangue, di tradizione, di civiltà e di aspirazioni, l'Israele «unico» di un suo famoso testo. Il secondo, uomo più pragmatico, era il sostenitore di una concezione moderna dell'ebraismo, attenta alle influenze orientali che aveva subito durante il suo periodo di soggiorno triestino: l'ebraismo ha una missione «nazionale» verso il mondo intero, di cui il sionismo è l'artefice momentaneo. La confluenza tra il misticismo di Pacifici e l'idealismo concreto di Lattes diedero vita al settimanale ufficiale dell'ebraismo italiano interbellico e all'omonima casa editrice, dove apparve il romanzo del giovane Morpurgo. Lattes, che pubblicò

96 Cfr. De Felice, *Storia degli ebrei in Italia sotto il fascismo*, cit., pp. 78 ss.; Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., pp. 12 ss.

97 Cfr. V. Pinto, *Ebraismo inter homines o in interiore judaeo? Educazione e politica nel socialismo nazionale di Enzo Sereni*, «Studi Storici», L, 2, aprile-giugno 2009, pp. 459-479.

98 Cfr. id., *Sionismo e idealismo. Note sull'incontro tra revisionismo sionista e attualismo militans nel pensiero e nell'opera di Isacco Sciaky*, «L'Acropoli», III, 2, 2002, pp. 131-164; id. (a cura di), *Stato e libertà. Il carteggio Jabotinsky-Sciaky (1924-1939)*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2002; I. Sciaky, *Il "salonicchiota in nero". Ebraismo e sionismo nella "Nuova Italia" fascista (1924-1939)*, a cura di V. Pinto, Livorno, Belforte, 2009.

gli scritti dei principali sionisti (eliminando gli estremismi politici di destra e sinistra), ma fu anche un grande sostenitore della penetrazione della cultura ebraica mitteleuropea e orientale nel panorama editoriale italiano attraverso le opere di scrittori, di storici e di esegeti (Martin Buber, Chaim Weizmann, Israele Zoller, Azriel N. Frank, Heinrich Heine, Asher Ginzberg, Elia S. Artom, Angiolo Orvieto, Samuel J. Agnon, Umberto Cassuto e Simon Dubnov), volle ampliare il concetto e l'immagine dell'ebraismo in Italia – osserva Bidussa – «da impianto e struttura rigidamente religiosa a cosmo culturale variegato in cui si danno livelli diversi e forme espressive non solo teologiche o, più in generale, religiose»⁹⁹.

Il senso di religiosità che trasuda dalle pagine di *Jom Hakippurim* è presente anche nel secondo romanzo di Morpurgo: *Beati Misericordes* (1930). Romanzo apparentemente lontano dal mondo ebraico (vi si narra di come Don Claudio, frutto della «peccaminosa» unione di sua madre Lidia col conte Enzo consumata durante la ritirata di Caporetto nella Bassa ferrarese, sia riuscito a ritrovare la pace interiore grazie alla misericordia paterna)¹⁰⁰, *Beati misericordes* propone un'analoga lettura del sentimento religioso: se nel romanzo «ebraico» la morte del «frutto del peccato» sancisce la ritrovata e consapevole diversità tra gli individui, nel romanzo «cristiano» tale frutto non muore, ma si spiritualizza. Claudio, divenuto sacerdote per l'ostilità del padre putativo (Ugo) e per il senso di colpa materno (Lidia)¹⁰¹, decide di non abbandonare l'abito per ricongiungersi col vecchio padre cieco, ma di chiedere aiuto proprio a lui¹⁰². La misericordia cristiana ha vinto sulla «lussuria» della coppia e sullo spergiuro materno, riunendo padre e figlio nella fede del Padre comune: come Giorgio espia i suoi peccati spezzando la croce sul petto della figlioletta morta, così Enzo rimette i suoi peccati al Padre dei cieli aiutando il figlio prete a ritrovare la retta via della fede. In entrambi i romanzi l'espiazione passa attraverso una presa di coscienza del rispettivo sentimento religioso e da una recisa condanna del formalismo religioso e del positivismo scientifico. Con questi due romanzi Morpurgo si dimostra figlio dei propri tempi, caratterizzati dal riflusso dell'umanesimo classico e dall'esigenza di intessere un nuovo e più fecondo dialogo con il divino e i suoi misteri.

III. *Gli altri romanzi dell'«integrazione nazionale»*

III.1 La Trieste ebraica: *Schemagn Israel* di Luigi di San Giusto (1924)

Luigi di San Giusto (al secolo Luisa Gervasio Macina, 1872-1936) è autrice del primo romanzo di argomento ebraico pubblicato nel dopoguerra: *Schemagn Israel* (Ascolta Israele,

⁹⁹ Cfr. D. Bidussa, *Tra avanguardia e rivolta. Il sionismo in Italia nel primo quarto del Novecento*, in *Oltre il ghetto*, cit., p. 185.

¹⁰⁰ Cfr. Morpurgo, *Beati misericordes*, cit., pp. 79 ss.

¹⁰¹ Cfr. ivi, pp. 156 ss.

¹⁰² Cfr. ivi, pp. 334-335.

1924). Insegnante, scrittrice e pubblicista triestina trasferitasi dopo il matrimonio a Torino all'inizio del Novecento, penna piuttosto prolifica e apprezzata anche dal pubblico dell'epoca (vedi i suoi racconti sulla «Gazzetta Piemontese»)¹⁰³, Luisa Macina ci riporta indietro alla Prima guerra mondiale (evento saltato a piè pari dal romanzo di Morpurgo), fornendoci un'interessante lettura dell'identità ebraica a partire dalla città di Trieste, quel crogiolo di etnie, nazionalismi e culture che tanto ha dato alla cultura occidentale, italiana ed ebraica di inizio Novecento¹⁰⁴. Non si tratta del primo personaggio ebreo della sua produzione letteraria, che appare nel romanzo *Un vinto* (1894) sotto forma di una giovane e castigata ragazza di nome Rachele¹⁰⁵. Rispetto ai romanzi di autori ebrei finora esaminati, *Schemagn Israel* si pone il problema dell'antisemitismo come questione anzitutto culturale dell'immaginario cristiano e della vita italiana (legandosi indirettamente all'idiosincrasia di Cesare nel *Labirinto* di Brocchi), forse giocando proprio sulla posizione «privilegiata» di Trieste, città a cavallo tra l'Occidente e l'Oriente, tra il nazionalismo volontaristico e quello organicistico. Nella sua premessa, l'autrice addita prevalentemente all'ignoranza l'esistenza di pregiudizi negativi contro gli ebrei (che, fortunatamente, non hanno dato luogo a eventi drammatici come i pogrom russi o il caso Dreyfus francese). Tali pregiudizi, che si trasformano spesso in diffidenza e sospetto verso il diverso, sono diffusi trasversalmente in tutte le classi sociali. Si trasformano in una «sottile barriera» che impedisce la perfetta «fusione delle anime». La conoscenza reciproca è l'arma migliore contro questa tolleranza mal digerita: bisogna che i cristiani conoscano meglio la cultura ebraica e che gli ebrei sappiano parlarne senza reticenze o pudori di sorta¹⁰⁶.

Il romanzo, popolato volutamente da «figure ideali» capaci di elevare gli spiriti e i lettori dalle quotidiane brutture (dedicato al capitano di fregata ebreo Angelo Levi-Bianchini, caduto in Siria nel 1920 durante un attacco beduino)¹⁰⁷, narra la storia di una famiglia ebraica triestina dall'inizio del Novecento sino al primo anno della guerra mondiale. Protagonista indiscussa è, però, la giovane Luisa Furiani (soprannominata Gigetta, emblema della tolleranza universale)¹⁰⁸, ragazza di famiglia cristiana (il padre Luigi è un commissario di piazza), che fungerà da trait d'union fra la Trieste ebraica e quella italiana irredentista. Gigetta è un'adolescente che frequenta

103 Cfr. L. Pisano (a cura di), *Donne del giornalismo italiano (da Eleanora Fonseca Pimentel a Ilaria Alpi). Dizionario storico bio-bibliografico dei secoli XVIII-XX*, Milano, F. Angeli, 2004, pp. 230-231; G. Canni, E. Merlo, *Atlante delle scrittrici piemontesi dell'Ottocento e del Novecento*, prologo di L. Pariani, nota di A. Andreini, Torino, SEB, 2007, pp. 98-100. Sulla figura di Luigi di San Giusto si vedano anche R. Curci e G. Ziani, *Bianco, rosa e verde. Scrittrici a Trieste fra '800 e '900*, Trieste, Lint, 1993, pp. 238 ss.; K. Pizzi, *Trieste. Italianità, triestinità e male di frontiera*, Bologna, Gedit, 2007, *passim*.

104 Cfr. T. Catalan, *La comunità ebraica di Trieste, 1781-1914. Politica, società e cultura*, Trieste, LITN, 2000.

105 Cfr. L. Di San Giusto, *Un vinto*, Torino, Roux e C., 1894.

106 Cfr. id., *Schemagn Israel! Storia d'una famiglia ebrea durante il primo anno della Guerra mondiale*, Torino, Petrini, 1924, pp. VI-VIII.

107 Cfr. S. I. Minerbi, *Angelo Levi-Bianchini e la sua opera nel Levante, 1918-1920*, Milano, Fondazione Sally Mayer, 1967.

108 Cfr. San Giusto, *Schemagn Israel*, cit., pp. 23 ss.

spesso la casa del suo professore d'algebra, l'ebreo Benedetto Levi. Una conoscenza priva di pregiudizi (frequenta anche la casa di un'altra ebrea, Vittoria Colonna, sua compagna di classe)¹⁰⁹ genera in lei un'umana simpatia verso la comunità ebraica triestina, malvista nella sua città perché ritenuta irredentista o perché considerata una minoranza religiosa refrattaria alle aperture col mondo esterno¹¹⁰. A casa Levi la piccola Gigetta conosce, fra gli altri, Davide, figlio del rigattiere Adamo e nipote di Benedetto, giovane idealista che studia materie letterarie all'università di Innsbruck. Con lui si instaurerà un rapporto di fratellanza e consonanza spirituale che sfocerà, al termine del romanzo, in un rapporto d'amorevole.

Il romanzo ripercorre la storia dell'amore di Gigetta e di Davide lungo un intero decennio. È ricco, però, di figure laterali (Giosuè, studente di medicina e fratello di Davide; le famiglie Furiani e Levi), che ci consentono di comprendere al meglio le aspirazioni dei protagonisti e le intenzioni didattiche dell'autrice. Si prenda come esempio una lungo scambio di battute presso l'università di Innsbruck che il giovane Davide intrattiene con l'amico Alvisè Galli, futuro medico, e con altri studenti coetanei e correligionari proprio intorno alla «questione ebraica». L'aspetto più interessante di questo dialogo, dove ognuno esprime le proprie aspirazioni professionali future, consiste proprio in una disamina storica ad ampio spettro dell'identità ebraica europea, con particolare riferimento all'ebraismo orientale. Il respiro europeo di questa conversazione (che manca, non a caso, negli altri romanzi precedentemente citati), permette all'autrice (per bocca di Davide) di ribadire come siano state le circostanze esterne e storiche, più che l'indole interiore o la «corruzione» morale e religiosa, a determinare la diffusione di tanti pregiudizi negativi contro gli ebrei¹¹¹. Ma emerge anche una chiara differenza fra l'ebraismo occidentale e quello orientale, che nell'Impero austro-ungarico, e nel porto di Trieste in particolare, vengono a stridere fra di loro¹¹². Conflitto che diverrà manifesto di lì a poco in uno scambio epistolare di Davide con lo zio Benedetto, dove la fedeltà degli ebrei triestini alla causa asburgica viene ripetutamente messa in discussione dall'irredentismo filo-italiano ormai imperante¹¹³.

Davide e Gigetta continuano a vivere esistenze parallele, riannodate sporadicamente dalle traduzioni dei versi di Heine che lei spedisce all'amico e dalle frequentazioni di casa Levi in occasione delle festività ebraica¹¹⁴. Davide è fermamente intenzionato a intraprendere l'attività educativa e politica una volta terminati i propri studi, magari nelle fila del movimento socialista internazionalista¹¹⁵. Lo scoppio della guerra porterà a un ulteriore riavvicinamento tra le famiglie

109 Cfr. *ivi*, pp. 50 ss.

110 Cfr. *ivi*, pp. 54 ss.

111 Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

112 Cfr. *ivi*, pp. 69 ss.

113 Cfr. *ivi*, pp. 83 ss.

114 Cfr. *ivi*, pp. 106 ss.

115 Cfr. *ivi*, pp. 179 ss.

Furiani e Levi: Giuseppe (Pepi), fratello di Gigetta, si legherà a Bianca, sorella di Davide, disertando le fila dell'esercito austriaco per la causa irredentista; Gigetta si arruolerà come infermiera volontaria nello stesso reggimento in cui ci sono Giosuè e Davide; Tobia, fratello di Davide, muore sul fronte orientale¹¹⁶. Mentre a Trieste la comunità ebraica è accusata apertamente di irredentismo dai lealisti asburgici (Benedetto Levi e il padre Samuele vengono internati)¹¹⁷ e Bianca si converte al cristianesimo per sposare Pepi¹¹⁸, sul fronte orientale Davide e Gigetta assistono agli orrori della guerra. Di ritorno a casa (nel 1915) Luisa e Davide decidono di fidanzarsi e di proseguire insieme la loro esistenza. Ma è solo un'illusione, perché lei resta a Trieste per occuparsi delle distruzioni della guerra, mentre lui parte per la Polonia con l'intenzione di collaborare alla rinascita del partito socialista e alla lotta contro l'antisemitismo orientale¹¹⁹. La conclusione dell'autrice è una petizione di principio e una speranza:

Il prelodato signor lettore si sarà, a quest'ora, già stupito di ben altre cose! Egli vorrebbe forse domandarsi come mai i personaggi principali della mia narrazione siano tutti ebrei... E perché no, se era mia intenzione di narrare per l'appunto i casi di una famiglia ebraica, di mia intima conoscenza?

Se nella letteratura nostra sono rari i libri che raccontino fatti della vita intima degli israeliti, sono invece assai più frequenti nella letteratura romantica inglese, tedesca, boema, ungherese, polacca... Sacher Masoch, Kohn, Kommert, Perez scrissero pagine fresche, deliziosamente moderne sugli ebrei, descrivendone i costumi, anatomizzandone l'anima.

È un errore credere che gli ebrei moderni siano perfettamente uguali ai cristiani in mezzo ai quali vivono. E perché dovrebbe essere ciò? e chi ci guadagnerebbe, se fosse? Bisognerebbe che la società moderna cristiana fosse senza difetti, e allora sarebbe desiderabile che chiunque venga assorbito nella sua orbita si fondesse pienamente in essa.

Tuttavia è assai probabile che, dopo tre o quattro generazioni, specialmente grazie ai matrimoni misti, che vengono sempre più in moda, non ci saranno più veri ebrei, almeno nelle grandi città.

Ma per adesso ce ne sono ancora, e non me ne dispiace. Eppure, ciascun ebreo si assimila prestissimo la lingua e la nazionalità dello Stato in cui vive, e ne diventa cittadino convinto e sincero. Chi raccoglierà i nomi di tutti i soldati ebrei, che giornalmente muoiono sui campi di battaglia, ciascuno per l'ideale della propria patria? Quanti quadri sublimi di rinunzie, di eroismo? Quante pagine di gloria, per ciascuna patria, poiché ogni israelita ha sposata la causa di lei! Ma io mi indugio, quasi non sapessi staccarmi da questa gente, vissuta tanto tempo con me e nel mio cuore. Occorre separarci.

Voi, piccoli figli di Rachele e di Micko, orfanelli delle anime incolori, tenui come ali di farfalla, voi siete il domani che io ignoro. Dio vi benedica, orfanelli! Dal pianto che irrorò la vostra infanzia, quale seme di gloria e di amore matura! Portate voi nelle vostre piccole mani il segno di un tempo sereno, in cui tutti gli animi siano fraternamente avvinti in una religione di pace e giustizia, e il Redentore aspettato e il Redentore venuto sia per tutti la *nova progenie* oscuramente presentita in ogni dolente cuore umano:

116 Cfr. Ivi, pp. 191 ss.

117 Cfr. Ivi, pp. 237 ss.

118 Cfr. Ivi, pp. 241 ss.

119 Cfr. Ivi, pp. 259 ss.

«Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo;
Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,
Iam nova progenies coelo demittitur alto»¹²⁰.

«Nasce di nuovo il grande ordine dei secoli; Già ritorna la vergine, ritornano i regni di Saturno, già una nuova stirpe scende dall'alto del cielo»: il motto finale, ripescato dalla quarta egloga delle *Bucoliche* di Virgilio, che appare sull'altro lato dello Stemma degli Stati Uniti d'America, testimonia l'auspicio di una nuova era fatta di pace, integrazione e fratellanza dei popoli. Dopo l'età del ferro della Prima guerra mondiale verrà l'ora dell'età dell'oro di un nuovo, unico «Redentore» dei popoli?

III.2 Lassù nei campi elisi: *Shylock senza maschera* di Graziadio Foà (1924)

Altro esempio di narrativa di «edificazione e di costume» di inizio Novecento (per usare un'espressione di Bruno Di Porto riferita alla letteratura d'appendice del «Vessillo Israelitico»)¹²¹ è il romanzo *Shylock senza maschera* del ragioniere moncalvese Graziadio Foà¹²². Il libro, scritto a Torino fra il 1917 e il 1919 e apparso postumo presso l'editore ferrarese STET, narra le vicende di un giovane ebreo sognatore, sospeso fra l'«arte» (letteraria) e la «vita» (lavorativa), che al termine della propria particolare odissea riscoprirà le fonti dell'ebraismo abbandonando definitivamente la vita terrena. Nella premessa epistolare indirizzata allo scrittore futurista torinese Carlo Dadone, l'autore ribadisce la differenza fra ebraismo e cristianesimo: «Voi, nel sangue, avete l'intatta eterna della stirpe, che, feconda di marmi, di eroi, di vessilli, domina anche oggi il mondo: ma la vostra è una dominazione materiale. Noi ebrei, abbiamo portato al mondo un Dio unico, e col pesante fardello spirituale abbiamo peregrinato per la denuncia della verità, racchiusa nel nome di "Colui che è". E il nostro pellegrinaggio è stato amaro». La dedica al giovane figlioletto Enzo è un monito affinché non abbandoni il monoteismo ebraico e abbia «la forza di essere uomo ed ebreo in tutta l'estensione della parola»¹²³.

Il romanzo è ambientato nella tarda età giolittiana, fra il 1913 e il 1914. Il protagonista, Amos Sacerdote, è un giovane ebreo piemontese che coltiva aspirazioni letterarie (poetiche e saggistiche) e pedagogiche. Durante una vacanza sulla riviera ligure insieme all'amico Ettore Levi (suo alter ego per indole, carattere e visione della vita), Amos fa la conoscenza di Rosetta, marchesina di Poggioreale, figlia di Ildebrando, presidente dell'Unione Cattolica Romana. Un incendio nel borgo vecchio del paese (durante il quale la marchesina dimostra tutto il proprio

¹²⁰ Ivi, pp. 274-276.

¹²¹ Cfr. B. Di Porto, *Il «Vessillo Israelitico». Un vessillo ai venti di un'epoca tra Otto e Novecento*, «Materia giudaica», VII, 2, 2002, p. 373.

¹²² Autore della novella *Religione e amore*, apparsa sul «Vessillo Israelitico» il 31 marzo 1912.

¹²³ Cfr. G. Foà, *Shylock senza maschera*, Ferrara, STET, 1924, pp. 7-8.

coraggio e abnegazione a favore delle famiglie rimaste senza casa) avvicina fisicamente i due giovani, che, malgrado le diverse idee politiche (lei è generalmente umanitaria, lui ha simpatie socialisteggianti), cominciano ad avvertire una profonda affinità spirituale¹²⁴. Malgrado l'ostilità paterna verso l'«ebreo», Rosetta sente un'attrazione irresistibile verso il sognatore Amos. Il giovane ebreo piemontese tiene una serie di conferenze sulla letteratura italiana presso il luogo vacanziero¹²⁵, mentre lei continua la propria azione di carità a sostegno della popolazione locale. Dopo alcune resistenze e grazie all'intercessione dell'amico Ettore, più a suo agio nella mondanità e nei giochi politici, Amos conosce finalmente il padre di Rosetta. Il giovane ebreo sopravvive all'esame politico di casa Poggioreale, accrescendo piuttosto la complicità con la giovane marchesa, che condivide con lui l'antisuffragismo¹²⁶.

Dopo l'estate al mare, Amos abbandona le fantasie letterarie per tornare a ricoprire il ruolo di amministratore delle "Grandi Officine" torinesi. Il cuore continua a palpitare per Rosetta (che ha ripreso la propria «noiosa» esistenza romana). I due innamorati s'incontrano fugacemente al mare durante un fine settimana¹²⁷. Il marchese Ildebrando, stufo dei pettegolezzi che circondano la sua famiglia, decide di prendere in mano la situazione. Propone al giovane Amos una fusione delle "Grandi Officine" la Banca Laziale per triplicarne il capitale e, allo stesso tempo, la mano della sua figliuola, a condizione che abiuri l'ebraismo e si converta al cristianesimo. Amos rifiuta decisamente di abbandonare il proprio popolo per coronare il sogno d'amore con Rosetta (insieme alla lauta dote del marchese suo padre). Non accetta i pregiudizi sbandierati da Ildebrando per «comprare» la sua fede (l'ebreo come aguzzino e calcolatore)¹²⁸. Trova conforto nella giovane marchesa, la quale accetta la rettitudine del suo amato e vuole preservare la purezza del loro sentimento. Le spiega poi in cosa consista la differenza fra le loro due religioni e come l'ebraismo possa essere considerata una nazione sacerdotale:

[...] E ciò che fa la grandezza d'Israele nei secoli, è non già lo splendore del culto (che giustamente Balzac chiamò sintomo di decadenza religiosa), ma la libertà di pensiero; qualche volta l'ebraismo confinò col deismo, qualche volta divenne addirittura panteismo. Ma la forza interiore del popolo nostro, fra le persecuzioni grandi, mantenne la purità dell'idea del Dio Unico.

«Israele» diceva Padre Giacinto Loyson in un suo discorso «è il primo popolo che siasi elevato alla conoscenza dell'unità di Dio. Da quel giorno Israele è divenuto padre della religione-umanità. Il cristianesimo non è che un ramo innestato su quel tronco». Ma mentre la cristianità accettò molto dal paganesimo accomodante Israele si

124 Cfr. *ivi*, pp. 44 ss.

125 Cfr. *ivi*, pp. 76 ss.

126 Il riferimento è a un movimento politico per lo più femminile, sorto nei paesi anglosassoni alla fine del XIX secolo in opposizione alla campagna favorevole all'estensione del diritto di voto alle donne (il «suffragismo»). Di tendenze conservatrici, questo movimento riteneva prioritaria la solidità dei rapporti familiari a scapito dell'individualismo e della partecipazione delle donne alla vita politica e pubblica del loro paese. Cfr. *ivi*, pp. 143 ss.

127 Cfr. *ivi*, pp. 182 ss.

128 Cfr. *ivi*, pp. 202 ss.

rifiutò ai compromessi e fu vinto ed oppresso.

Ti ho parlato di Jabaè [*sic*]: fu dopo la seconda sconfitta, dopo che Israele cessò di esistere come compagine statale, che i dottori ebrei si rifugiarono in questo luogo. Nulla più era in piedi dello Stato e delle gloriose bellezze orientali. Ma in onta a tanta rovina, rimaneva in quegli uomini l'infinito dolore per la calpestata giustizia.

Essi erano convinti che Israele avesse avuto da Dio retaggio di santità da diffondere tra i popoli. Ritornarono alle purità bibliche, le sceverarono dagli strumenti della materialità, e della forza. Se le armi erano cadute dalle mani stanche di Israele prostrato, fu però salvato il retaggio antico di Israele: il libro. Ed in alto essi lo eressero, sopra le ruine ed il tumulto, sopra le persecuzioni e egli auto-da-fe, nel mondo cristiano e camitico.

Fu così che Israele fu consacrato alla missione di *Popolo del Libro*.

E fra la grama vita, fra i vituperi, col nastro giallo, opponendo agli eccidi la sua ostinazione, il popolo ebreo salvò il libro dalle falsificazioni spirituali. E lo studio fu il perseverante salvatore alla corruzione.

La forza della resistenza poi, allo spirito di assimilazione forzata, esercitata dal Cristianesimo, derivò all'Ebraismo, dal non aver mai dimenticato la sua qualità di nazione. Ogni ebreo, in ogni giorno, ripeteva con l'anima la frase: «Quest'anno qui, schiavi; un altr'anno, in terra d'Israele, liberi». Nulla più dello spirito di nazionalità, preserva dall'assimilazione.

Ed ecco come, col nascere delle libertà, sorse, fra gli ebrei anelanti ad avere la propria terra, l'idea del Sionismo, che deve dare, a quegli che non l'hanno, una patria nella terra stillante latte e miele.

Ma sono le ingiustizie, quelle che più colpiscono l'ebraismo: rendiamo giustizia anche agli ariani, che le ingiustizie combatterono¹²⁹.

La pace dei sensi raggiunta dai due giovani innamorati fa da contraltare a una serie di infausti eventi materiali. Il padre di Amos ha avuto un ennesimo rovescio finanziario, che indebolisce la posizione della sua famiglia in seno all'azienda¹³⁰. Ettore avverte l'amico che sta per sposarsi con una cristiana per ragioni d'opportunismo¹³¹. La Banca Laziale, sotto il controllo dell'Unione Cattolica Romana, assorbe le sue "Grandi Officine". Persa la sua mansione di amministratore per volere del marchese Ildebrando, Amos torna a dedicarsi alla sua grande passione: gli studi umanistici. La sua vita eremitica viene rotta qua e là da alcuni eventi esterni: l'amico Ettore, messo alla porta dall'avida moglie, gli chiede consiglio su come riconquistarla¹³²; Rosetta le scrive del matrimonio combinato dal padre col conte di Fossalta, che, pur a conoscenza del loro amore, non sembra recedere dalle sue mire verso la giovane e facoltosa marchesina¹³³. Sconvolto dalle notizie romane, malgrado le rassicurazioni di Rosetta, Amos abbandona la propria reclusione cittadina per recarsi a Viù, nella provincia piemontese, dove riprende l'esistenza agreste interrotta alcuni anni prima. Qui salva per caso due giovani scalatori torinesi, fra cui una ragazza che somiglia tantissimo a Rosetta¹³⁴. Quest'evento lo induce ad abbandonare la campagna per tornare in città.

129 Ivi, pp. 228-230.

130 Cfr. ivi, pp. 218 ss.

131 Cfr. ivi, pp. 232 ss.

132 Cfr. ivi, pp. 241 ss.

133 Cfr. ivi, pp. 251 ss.

134 Cfr. ivi, pp. 286 ss.

La casa di Amos è diventata ormai un cenacolo, dove giovani e meno giovani si incontrano per parlare di crisi religiosa e di «cultura ariana»: il giovane maestro ribadisce la superiorità dell'idea di giustizia ebraica sulla bontà cristiana¹³⁵. Rosetta, nel frattempo, ha avuto un bambino dal conte di Fossalta, un bambino che non sente come suo¹³⁶. Si reca improvvisamente a Torino per vedere l'amato, confidandogli che soffre di tubercolosi. Amos viene richiamato a Roma dall'amata, ma giunge troppo tardi: Rosetta è ormai morta¹³⁷. Ritrova conforto nella visione dell'arco di Tito, che gli richiama alla mente l'orgogliosa resistenza del suo popolo in esilio¹³⁸. Rinuncia al denaro lasciategli in eredità da Rosetta, che gira al figlio di lei¹³⁹. Rientrato a Torino, prosegue la sua attività di saggista e conferenziere. Frigorosi applausi del pubblico ne accolgono una dedicata alla *Donna e il mosaismo*, dove Amos esalta il ruolo di protettrice dei costumi della donna ebrea¹⁴⁰. Qui incontra Enrica, la ragazza che aveva salvato in montagna, che gli parla del suo matrimonio infelice e confessa di amarlo. Amos, però, resta fedele alla sua Rosetta e si congeda da lei per sempre. Poco tempo dopo, abbandona anche la vita materiale: lo scoppio della Prima guerra mondiale rinvigorisce in lui il pensiero mazziniano e il sogno sionista¹⁴¹. Prima di partire volontario per il fronte, incontra Ettore, che lo ragguaglia sul suo fallimento matrimoniale e, più in generale, sul fallimento della sua ascesa sociale¹⁴². Ma è troppo tardi: Amos, pilota di squadriglia di caccia a difesa di Venezia, muore in un duello aereo. Si riunisce così a Rosetta per l'eternità¹⁴³. L'epilogo del romanzo è un auspicio per il futuro umano non molto dissimile dal romanzo di Theodor Herzl *Antica, Nuova Terra* (1904):

Nell'anno 2000.

La società non è più l'attuale.

Il mondo non è più diviso in Nazioni. L'internazionale vera esiste. Nessuno più ha fame poiché ognuno lavora con letizia; e ognuno, lavorando, ha quanto gli abbisogna. La società è retta da capi di decine, di centinaia, di migliaia. Sovra questi sta il Santuario di Gerusalemme, albergo dei giusti di tutti i paesi.

Poiché la nazione d'Israele, perseguitata e derisa è diventata la riverita dei popoli; e il LIBRO, salvato, la Bibbia eterna, è diventata il codice delle genti.

Così la vita è diventata bella.

Così nessuno più la disprezza.

Così si avverò la profezia d'Isaia profeta. Il movimento partì dal Settentrione e fu raccolto dall'Oriente. E fu la redenzione e la purificazione di Israele, e delle genti.

Così si avverarono le promesse fatte da Mosè.

135 Cfr. *ivi*, pp. 303 ss.

136 Cfr. *ivi*, pp. 317 ss.

137 Cfr. *ivi*, pp. 330 ss.

138 Cfr. *ivi*, pp. 334 ss.

139 Cfr. *ivi*, pp. 336 ss.

140 Cfr. *ivi*, pp. 348 ss.

141 Cfr. *ivi*, pp. 364 ss.

142 Cfr. *ivi*, pp. 372 ss.

143 Cfr. *ivi*, pp. 374 ss.

Così, dopo un'immane lotta purificatrice, si avverò il pensiero di Amos Sacerdote, quando il corpo fu disfatto dalle intorbidate acque veneziane, mentre lo spirito aspirava ancora alla giustizia suprema incarnata nel verbo di «Colui che è»¹⁴⁴.

Il finale del romanzo di Foà sembra essere un auspicio sulle sorti europee postbelliche. Il caustico commento di Giorgio Romano non lascia scampo all'idealismo ingenuo di *Shylock senza maschera*: «A parte alcune strane inesattezze (si veda la descrizione di un pasto cashèr a pagina 139), il libro è singolare testimonianza di una mentalità ristretta e chiusa, antiliberale e piena di pregiudizi: basta pensare alle pagine sul cattolicesimo, a quelle anticlericali, e quelle contro il femminismo. La descrizione di palazzi e ville dimostrano chiaramente che l'A. non le aveva mai viste, se non con gli occhi della fantasia; e le lunghe tirate, sotto forma di discorsi virgolettati o di lettere, ci confermano nell'impressione di un'opera priva di abilità, in cui anche l'ebraismo rimane epidermico, e forse appunto per la sonora eloquenza di certi discorsi. Gli accenni al sionismo (pur abbastanza notevoli in un libro scritto durante la prima guerra mondiale) restano nel vago e probabilmente lo stile ampolloso e sempre togato toglie efficacia alle pagine del volume che non possiamo legger oggi senza sorridere, nonostante la buona fede e la sincerità che l'autore rivela»¹⁴⁵. Malgrado i suoi difetti di opera prima e il suo «fogazzarismo deteriore», l'opera di Foà testimonia la presenza di diverse sensibilità nel mondo politico e letterario italiano, non necessariamente riconducibili né all'assimilazionismo, né all'integrazionismo. Resta da vedere quanto spazio vi sarebbe stato per questa «terza via» all'indomani del primo conflitto mondiale.

III.3 Ebrei e cristiani di fronte al modernismo: *Il mare e la vela* di Clarice Tartufari (1924)

Scrittrice piuttosto nota nei primi due decenni del secolo scorso (tanto da essere stata considerata superiore al premio Nobel Grazia Deledda da Benedetto Croce)¹⁴⁶, Clarice Gouzy, sposata Tartufari (1868-1933), è stata autrice di numerosi romanzi a sfondo naturalistico provinciale¹⁴⁷. *Il mare e la vela* (1924) è, infatti, un romanzo psicologico capace di racchiudere

¹⁴⁴ Ivi, p. 378.

¹⁴⁵ Cfr. G. Romano, L'elemento ebraico in romanzi di scrittori ebrei italiani, in D. Carpi, A. Milano, A. Rofé (a cura di), *Scritti in memoria di Leone Carpi*, Milano-Gerusalemme, Fondazione Sally Mayer, 1967, p. 192.

¹⁴⁶ Cfr. B. Croce, *La letteratura della Nuova Italia. Saggi critici*, vol. VI, Bari, Laterza, 1957, pp. 323 ss. Per un quadro d'insieme dell'opera di Clarice Tartufari si vedano Cfr. B. Migliore, *Clarice Tartufari*, «Rassegna Italiana», LV, 19, ottobre 1933, pp. 161-174; G. Raya, *Il romanzo*, Milano, Vallardi, 1950, pp. 578 ss.; B. Migliore, *Saggi critici. Scrittori contemporanei della letteratura italiana fra le due guerre*, a cura di V. Caprera, prefazione di N. Sigillino, Roma, Ciranna 1961, pp. 627 ss. L'autrice è stata poi riscoperta come antesignana della letteratura italiana al femminile: G. Morandini, *La voce che è in lei. Antologia della narrativa femminile italiana tra '800 e '900*, Milano, Bompiani, 1980, pp. 268-273; R. Reim (a cura di), *Controcanto. Novelle femminili dell'800 italiano. Storia e antologia*, Roma, Armando, 1998, pp. 179 ss.

¹⁴⁷ Della sua attività romanzesca si ricordano: *Maestra* (1887), *Roveto ardente* (1905), *Il miracolo* (1909, romanzo dedicato a Romolo Murri), *Eterne leggi* (1911) *L'albero della morte* (1912), *All'uscita del labirinto* (1915), *Il dio nero* (1921), *La nave degli eroi* (1927), e *Lampade nel sacrario* (1929).

piuttosto bene le inquietudini religiose cattoliche ed ebraiche del suo tempo: da una parte vi confluisce la sua storia familiare (il padre era un protestante francese convertito al cattolicesimo; perse entrambi i genitori in tenerissima età), dall'altra il vento del modernismo cristiano¹⁴⁸. È un tentativo di «adeguarsi alle cose eterne» attraverso le crisi di coscienza che attanagliano due transfughi alla ricerca del proprio gregge: Don Giulio Serventi, «in lotta fra la sommessione [*sic*] del sacerdote e l'orgoglio del pensatore», e Gastone Budrio, «anima turbata, inquieta, assetata di conoscenza, ramo che, stroncato dal tronco della stirpe, non riesce a innestarsi nel tronco nuovo; disertore dei padiglioni d'Israele, non per impeto di fede, bensì per una esperienza cerebrale, e che ripete in sé la tragedia spirituale del suo infelice antenato Uriele Acosta»¹⁴⁹. Come una vela in mare, i due protagonisti sono sospinti dall'irrefrenabile vento della conoscenza verso nuovi lidi. Non hanno il coraggio, però, di guidare la propria imbarcazione, di attraccare su terre straniere, di scendere dalla propria barca e di compiere definitivamente quel passo che li avrebbe condotti a un rapporto più diretto, immediato, meno ritualistico e opportunistico con il sacro, cioè con Dio.

Il romanzo, diviso in due parti, è ambientato prima alla vigilia della Prima guerra mondiale, poi dieci anni più tardi. Gastone Budrio, un giovane laureato in filosofia alla ricerca di se stesso, si trova a Bagnorea (Bagnoregio, località del Nord del Lazio che ha dato i natali a San Bonaventura, nei pressi della quale viveva l'autrice) per vedere la sua amante: la baronessa Leonora Olivier. La donna, sposata con una figlia (la piccola Giovanna), ha conosciuto l'amore del giovane ebreo l'estate precedente, mentre questi, esperto di arte sacra, le illustrava le bellezze delle chiese locali¹⁵⁰. Un amore destinato a durare poco. La baronessa si punge con una rosa e muore in seguito a setticemia acuta. Gastone, scosso dall'accaduto, si reca in paese per dare l'ultimo saluto alla sua amata, ma viene scacciato dal marito Giuseppe davanti alla chiesa¹⁵¹. Tornato a Roma per trovare conforto tra i suoi cari, Gastone decide di abbandonare i sogni filosofici e di rilevare il negozio di mobili antichi di famiglia (il fratello minore Attilio ha deciso di intraprendere la carriera diplomatica)¹⁵². Malgrado le non poche reticenze interiori (il giovane

148 Il titolo originale avrebbe dovuto essere *Chiesa e Tempio* (come la stessa autrice confessa nella sua introduzione). La scelta del protagonista ebreo potrebbe essere riconducibile a un amore di gioventù, come lei stessa ebbe modo di confessare a Guglielmo Lattes nel 1922. La tematica modernistica era, peraltro, stata anticipata dal romanzo *Il miracolo* (Roma 1909), ritenuta da alcuni critici la sua opera migliore. Introducendo l'edizione del 1925, Adriano Tilgher ha posto in evidenza la differente veridicità dei protagonisti de *Il mare e la vela*: Gastone e Don Giulio sono solo due anime inquiete, mentre donna Emilia, Myriam e Daniele sono «robustamente radicati nel solco delle tradizioni religiose in cui sono nati e alle quali con tutto l'animo aderiscono, accettandole in blocco, con ingenuità che non ragione, e non a Gastone e a Giulio, affetti da velleità novatrici, deboli tormentati discentrati, che la simpatia dell'Autrice» (A. Tilgher, *Premessa a Il miracolo* di Clarice Tartufari, Roma, Stock, 1925, p. VIII). Sulla ricezione de *Il mare e la vela* si veda la nota di A. Gabrielli in «Nuova Antologia», LX, 1269, 1^o febbraio 1925, pp. 441-444.

149 Cfr. C. Tartufari, *Il mare e la vela*, Firenze, Bemporad, 1924, pp. vii-viii.

150 Cfr. ivi, pp. 27 ss.

151 Cfr. ivi, pp. 54 ss.

152 Cfr. ivi, pp. 62 ss.

non intende «abbassarsi» all'attività di rigattiere del ramo paterno della famiglia, mentre quello materno è rappresentato dal bisnonno Daniele, ebreo orientale, tradizionalista, nobilitato dai massacri dei pogrom)¹⁵³, l'attività di Gastone ottiene un discreto successo commerciale. Ma l'ambiente familiare gli è poco salutare: il padre lo vorrebbe meno inquieto e più pratico, il bisnonno ne critica la degenerare tenebrosità. L'apparizione della signorina Monica Scardi, nipote del suo professore di storia delle religioni (Don Giulio Serventi), ne allevia un po' l'animo¹⁵⁴.

La vicinanza fisica e spirituale col giovane professore (che ricalca la figura di Ernesto Buonaiuti, all'epoca docente di storia del cristianesimo presso l'Università «La Sapienza» di Roma)¹⁵⁵ acuisce la crisi identitaria e religiosa di Gastone. Aumentano le frequentazioni di casa Serventi (scopre, fra l'altro, che Monica conosceva l'amata Leonora)¹⁵⁶. Dopo aver rifiutato il matrimonio combinato dalla madre Miriam con la giovane Margherita, Gastone si avvicina alla religione cristiana. Vede infatti nella religione atavica un enorme peso incapace di farlo ascendere verso Dio, mentre nella religione del Verbo incarnato un saldo attracco contro la tempestose maree interiori e, forse, una possibilità di emanciparsi dalle catene del passato¹⁵⁷. Gastone chiede il sostegno di Don Giulio nel passo della sua abiura: intende porre fine a un «tormento assiduo» e spera di raggiungere finalmente la «quiete» spirituale¹⁵⁸, ma teme la reazione materna (contraria ai matrimoni misti)¹⁵⁹. La conversione, però, è inevitabile, malgrado la prudenza predicata dal sacerdote. Il momentaneo conforto trovato fra le braccia della Santa Romana Madre Chiesa (la conversione avviene sotto gli auspici di Don Giulio nella chiesa di Sant'Agnese) spinge Gastone anche al passo matrimoniale: chiede la mano Monica, la sorella di Don Giulio, mentre il fratello Attilio si unisce con Margherita¹⁶⁰.

La seconda parte del romanzo è ambientata dieci anni dopo. Si apre ancora con alcune scene a Bagnorea (dove il barone Giuseppe è ormai un uomo esangue dopo la morte di Leonora), che si intersecheranno con le vicende romane. Gastone e Monica si sono sposati. Dal loro amore è nato Nico. Attilio ha lasciato la carriera diplomatica per diventare *halutz* (pioniere) nella nuova Palestina ebraica¹⁶¹. Il negozio d'antiquario del padre è stato venduto dopo la sua morte. Don Giulio, intanto, riceve una visita da Don Oscar, parroco di Bagnorea, che lo mette in guardia dallo sposare una posizione intellettualmente eretica: Don Giulio, infatti, sostiene da tempo una polemica sulla chiesa gallicana che ha attirato gli strali di uno studioso gesuita, che l'ha accusato

153 Cfr. ivi, pp. 66 ss.

154 Cfr. ivi, pp. 84 ss.

155 Sulla figura di Buonaiuti si veda la recente biografia di G.B. Guerri, *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa*, Milano, Mondadori, 2001 (seconda edizione: Torino, UTET, 2007), dove alla p. 32 si fa riferimento al romanzo della Tartufari.

156 Cfr. Tartufari, *Il mare e la vela*, cit., pp. 96 ss.

157 Cfr. ivi, pp. 103 ss.

158 Cfr. ivi, pp. 117 ss.

159 Cfr. ivi, pp. 124 ss.

160 Cfr. ivi, pp. 153 ss.

161 Cfr. ivi, pp. 207 ss.

apertamente di «modernismo»¹⁶². Giovanna, la figlia di Leonora, dopo la morte del padre, decide di prendere i voti nell'ordine delle francescane missionarie di Maria, abbandonando l'amore «terreno» per il giovane Bonaventura¹⁶³. Miriam riceve in visita un giovane ebreo missionario sionista (Noach Israel), che le porta notizie del figlio e vuole conoscere l'ultracentenario Daniele. Un breve colloquio con l'ebreo sionista (che si rende conto di avere a che fare con un convertito) ricaccia Gastone nel profondo della sua crisi spirituale («Il sionismo, la Palestina, la ricostruzione del tempio, realtà o sogno, non lo interessavano molto. L'essenziale consisteva per lui nel sentirsi spiritualmente associato, mentre spiritualmente si sentiva isolato dal mondo del suo spirito e smarrito nella solitudine»). La visita di Noach consente finalmente a Daniele di accomiarsi dalla vita terrena¹⁶⁴.

L'unica vera fonte di vita in casa Budrio è rappresentata dalla vivacità del figlio Nico. Il piccolo è incuriosito dal tempio e dalla chiesa, dalle due anime – apparentemente conflittuali – della sua famiglia. Vorrebbe fare il prete o il rabbino, non nutrendo particolari ambizioni prosaiche e materiali. Ma il padre e lo zio gli sono di scarso aiuto in questa scelta esistenziale: mentre Gastone deve confessare a se stesso che non ama Monica e che il matrimonio è stato solo un modo per acquisire una momentanea pace interiore¹⁶⁵, lo studio di Don Giulio sul gallicanesimo viene denunciato dalla Congregazione dell'Indice come deviante. Gastone approfondisce la propria crisi interiore immergendosi nella biografia di Uriel da Acosta, ebreo marrano tornato furiosamente all'ebraismo¹⁶⁶. Don Giulio, come Ernesto Buonaiuti, è convinto dalla madre (Donna Emilia) a preparare una lettera di ritrattazione delle sue «ardite» tesi per rientrare nel sacro gregge cattolico¹⁶⁷. Mentre il matrimonio tra Monica e Gastone sta entrando nella sua fase più critica (la donna non si accontenta più del fatto che il marito tragga conforto dalla sua serenità), piomba sulla famiglia la disgrazia finale. Un giorno di agosto, Nico cade maldestramente dal cornicione di casa e muore. Il finale, popolato da fantasmi imprigionati nel tempo, mostra proprio l'incapacità di raggiungere la pace terrena:

[...] Il fantasma dell'irreale diffondeva intorno una ombrosità vacua; frattanto la realtà seguitava a tenerlo ghermito cogli unghioni di acciaio e lo obbligava ad ascoltare i singhiozzi laceranti di sua moglie, quelli più lenti di sua madre, il pregare ininterrotto, concitato di donna Emilia; mentre una voce opaca, voce di bocca fasciata, gli cantava nella memoria il ritornello: «Chad-Gadyà! Chad-Gadyà! Tutto finisce!»

Le misteriose parole caldaiche gli cadevano sul cuore e il cuore diventava una piaga.

L'orologio a pendolo suonò dallo studio: dalla chiesa di Santa Maria Maggiore arrivarono rintocchi sonori.

162 Cfr. *ivi*, pp. 220 ss.

163 Cfr. *ivi*, pp. 232 ss.

164 Cfr. *ivi*, p. 250 ss.

165 Cfr. *ivi*, pp. 260 ss.

166 Cfr. *ivi*, pp. 265 ss.

167 Cfr. *ivi*, pp. 273 ss.

Usciente come da un sonno di morte, Gastone alzò il capo. Nulla era cambiato, le cose non si erano accorte di niente, il tempo non si era fermato.

Allora tese l'orecchio con curiosità ansiosa. I singhiozzi della moglie e della madre si andavano affievolendo, stanchi; le preghiere di donna Emilia assumevano un tono addolcito, di rassegnazione.

– Tutto finisce? Niente finisce? – si domandava Gastone istupidito, brancicando con le mani sui ginocchi; e attraverso l'intontimento, scorse, preso il capezzale, don Giulio, in piedi, umile, nell'atteggiamento di chi riceva un comando da trasmettere.

Dopo una pausa, lo udì che diceva fervorosamente:

– Sì, o Signore, attendiamo da Te la forza per ricominciare la giornata di domani¹⁶⁸.

La «colpa» dei due giovani uomini non è tanto quella di aver cercato di rompere con la rispettive tradizioni, ma di averlo fatto con poca decisione. Clarice Tartufari ha ritratto gli spiriti di due uomini come antitetici alla «vita» reale.

III.4 Generazioni ebraiche a confronto: *Il Signore è il nostro Dio* di Betta Isas (1925-26)

Il Signore è il nostro Dio, apparso a puntate sulla neonata «Rassegna mensile d'Israel» fra il 1925 e il 1926¹⁶⁹, è un altro esempio di crisi dell'identità ebraica italiana nel primo dopoguerra¹⁷⁰. L'autrice, l'ebrea milanese Betta Isas (al secolo Tabet Sisa, 1885-1975), moglie del commediografo Sabatino Lopez e madre di Guido¹⁷¹, ripropone il tema dell'assimilazione e dell'integrazione alla luce dei conflitti identitari, religiosi di una famiglia ebraica a inizio Novecento. Protagonista del romanzo è l'ebrea torinese Emma Perez Mantova. Figlia di una agiata famiglia ebraica piemontese, Emma si allontana progressivamente dal rito religioso, aumentando la propria incredulità nel corso degli anni: non capisce quell'alone di misticismo rituale che permea il sabato in sinagoga dei suoi genitori¹⁷². Giovanissima, a soli 17 anni, sposa un ricco imprenditore tessile toscano (l'ebreo Giulio Mantova), trasferendosi così a Firenze. La giovane esistenza di Emma, inizialmente votata alla mondanità e alla responsabilità familiare, è costellata da una serie di tragedie: il giovane marito muore improvvisamente, lasciandola vedova¹⁷³; la figlia Laura (Lauretta), che ha abiurato la propria fede e si è sposata con un nobile toscano cattolico (il conte Albicini), muore della stessa malattia della madre¹⁷⁴. Colpita nei sentimenti più profondi, Emma decide di non tornare a vivere sotto il tetto del padre Emanuele,

¹⁶⁸ Ivi, pp. 285-286.

¹⁶⁹ Fu il primo e ultimo romanzo d'autore italiano pubblicato dalla «Rassegna Mensile d'Israel» nel periodo interbellico. In seguito sarebbero apparsi i romanzi *Il torto diverrà diritto* di Shemuel Josef Agnon (1926-29), *I viaggi di Beniamino* di Mende Mokher Seforim (1930-1931) e alcune novelle di firma askhenazita (con l'unica eccezione della novella *Il mare* di Guido Bedarida nel 1931).

¹⁷⁰ Cfr. B. Di Porto, «La Rassegna Mensile di Israel» in epoca fascista, «La Rassegna Mensile di Israel», LXI, 1, gennaio-aprile 1995, pp. 7-54.

¹⁷¹ Cfr. R. Farina (a cura di), *Dizionario biografico delle donne lombarde, 568-1968*, Milano, Baldini&Castoldi, 1995, p. 1053.

¹⁷² Cfr. B. Isas, *Il Signore è il nostro Dio*, «La Rassegna mensile d'Israel», I, 1, 1925 pp. 23 ss.

¹⁷³ Cfr. ivi, I, 2, 1925, pp. 99 ss.

¹⁷⁴ Cfr. ivi., pp. 102 ss.

che sente come troppo lontano dalla sua esistenza ormai secolarizzata¹⁷⁵. Il cugino Adolfo ha avuto due figli: Gigi e Aldo, che contribuiranno a esacerbare i suoi conflitti identitari¹⁷⁶. Emma decide di trasferirsi a casa dei nipoti Elisabetta, Berta e Mamele (Emanuele, come il nonno paterno), dal carattere ribelle¹⁷⁷.

Le vicende esistenziali di Emma si intersecano con quelle dei suoi nipoti. La vedova Mantova torna a Torino per accudire la sorella malata, ma il rapporto col padre resta molto freddo¹⁷⁸. Il giovane Gigi, invece, mostra grande interesse verso la figura dello zio Emanuele, il padre di Emma. Si reca spesso da lui, festeggia con lui la Pasqua, si interroga ripetutamente sull'identità ebraica senza alcuna remora di sorta. Il giovane ebreo è sì agnostico, ma dimostra di rispettare il problema della fede religiosa sbandierata dal suo anziano parente. Lo zio ha modo di spiegargli l'essenza del problema in questi termini:

– Quando siamo arrivati alla mia età bisogna, guardando indietro nella vita, potersi dire: Ho procurato sempre di fare il mio dovere, anche quando ho sbagliato. E allora soltanto possiamo pensare serenamente alla morte che si avvicina.

Ecco questa è la mia fede.

Tacque; poi riprese a parlare:

– Ma seguo le pratiche religiose. Vedi, le religioni non rappresentano soltanto la credenza in una determinata divinità. Sono qualche cosa di più, e qualche cosa di meno; sono il complesso di tutta quanta la sensibilità di una razza; in morale; in bellezza, in arte. In bene e in male. Sono soprattutto il legame che ci unisce a quelli che furono prima di noi e a quelli che saranno dopo di noi...

Si interruppe come se la parola fosse andata oltre il suo pensiero, parve riflettere un momento, poi scosse la testa con un gesto vago, e disse: – E poi chissà perché. Ho sempre fatto così. E c'era una infinita tristezza nel tono delle sue parole.

– Allora tu sei sionista? – domandò Gigi.

– Sionista? no. Il sionismo è una utopia. È assurdo che persone di buon senso qui in Italia prendano sul serio il sionismo.

Noi siamo italiani e basta. Italiani di religione ebraica. Ecco tutto.

Gigi pensò la cerimonia che aveva visto. Egli si era seduto alla cena ad ascoltare, e stava veramente come lui che non sa fare interrogazioni.

Ma lo zio aveva detto: – L'anno prossimo a Gerusalemme. Perché aveva detto così?

– L'anno prossimo a Gerusalemme.

Cinque parole.

Che sono cinque parole?

Un suono breve, se gli orecchi non odono mentre le labbra le pronunziano.

E forse gli orecchi dello zio non le avevano udite mai.

E allora chi era più coerente e più sincero? I sionisti che nell'ebraismo vedono principalmente una

175 Cfr. *ivi*, pp. 104 ss.

176 Cfr. *ivi*, pp. 107 ss.

177 Cfr. *ivi*, pp. 111 ss.

178 Cfr. *ivi*, pp. 114 ss.

nazionalità, gli ortodossi che ci scorgono soltanto una religione, o chi come Emma abbandona francamente una fede incapace oramai di ridestare qualche eco nell'anima loro?

O forse era meglio come egli stesso faceva, non pensare a niente, non preoccuparsi di nessun problema e solo così perché era nato figlio di semiti dire: – Sono ebreo.

Per la prima volta nella sua vita il problema gli si formulò nella mente. E chissà perché l'immagine del piccolo camposanto di Pisa dove dormiva suo padre gli apparve alla mente. Una distesa di pietre bianche ai piedi dell'antichissimo muro merlato della città. E immediatamente al di là del muro, l'altro camposanto che l'arte e la fede latina di Benozzo e di Nicola Pisano avevano immortalato.

E di qua e di là del muro, sulle pietre bianche del cimitero degli ebrei e sulle pietre istoriate del cimitero cristiano la stessa edera si abbarbicava, lo stesso profumo di viola saliva, lo stesso cielo illuminava ogni cosa. E gli parve dolce di poter dormire anche lui in quel cimitero dove i suoi figli pure avrebbero dormito, accanto a suo padre, accanto a sua madre, avvolto dalla stessa verdura che avvolgeva il camposanto latino, illuminato dallo stesso cielo magnifico.

Col muro antico che li separava senza dividerli.

Ecco; così. Accanto. Nella stessa terra, i figli delle due grandi razze riposano in pace, uniti nello stesso bacio pietoso della Madre. Sulla stessa terra, nutriti da lei, cresciuti da lei, affratellati nella stessa passione per lei, i nuovi figli delle due grandi razze fioriscono per farla più bella e più grande. L'antichissimo muro li separa, ma non li divide e da una parte e dall'altra s'innalzano fiori a coprirlo, si eleva lo stesso amore, lo stesso dolore. Sotto lo stesso cielo magnifico.

– Dormi?! – domandò lo zio poiché l'oscurità si era fatta nella stanza e Gigi taceva.

– No, zio. Non dormo.

Penso¹⁷⁹.

Il commiato fra Gigi e lo zio è definitivo: poco tempo dopo il vecchio Emanuele si spegne nella sua abitazione torinese. Gigi decide di conservare un vecchio libro ebraico del Seicento, emblema della tradizione ebraica italiana. A casa Perez sopraggiungono alcune novità: Elisabetta si sposa; Mamele si laurea in legge e mostra simpatie socialisteggianti; Berta, invece, non sembra intenzionata a sposarsi¹⁸⁰. Gigi è ormai consapevole della sua duplice identità, ebraica e italiana («Italiano ed ebreo. Tutta la bellezza e la forza del mondo era in quelle due parole e tutto gli parve concesso a chi ne possedeva la magia nello spirito e nella carne»)¹⁸¹. Mentre la famiglia si avvia verso quel processo di disgregazione tipico della modernità borghese (Mamele decide di abbandonare il tetto paterno per recarsi a Roma; Berta respinge la corte di un nobile cattolico), la matriarca Emma si ammala¹⁸². Scoppiata la Prima guerra mondiale, i due nipoti Gigi e Mamele partono per il fronte. Solo il primo tornerà a casa. Malgrado l'amore del cugino Gigi¹⁸³, Berta preferisce la «normalità» del cristianesimo e decide di sposare il nobile Antonio di San Fedele. Mentre la guerra termina in Europa, Gigi guarda con curiosità alla

179 Cfr. *ivi*, I, 3, 1925 pp. 181-182.

180 Cfr. *ivi*, I, 4-5, 1925, pp. 222 ss.

181 Cfr. *ivi*, pp. 228-229.

182 Cfr. *ivi*, I, 6-7, 1925, pp. 294 ss.

183 Cfr. *ivi*, pp. 302 ss.

Brigata ebraica che entra a Gerusalemme sotto la guida del generale Allenby: ormai è pronto per una nuova esistenza ebraica¹⁸⁴. Berta ha un figlio di nome Emanuele. Emma adesso si sente pronta per abbandonare definitivamente il mondo terreno. Vorrebbe pronunciare lo *Schemagn Israel* sul letto di morte, ma Berta non capisce una sola parola di ciò che dice la nonna. Non lo capisce, perché non può capire. Il prete (e non il rabbino), giunto per l'estrema unzione, termina di dire le sue preghiere, prende il crocifisso e lo pone sul petto della donna ormai morta¹⁸⁵.

III.5 Dalle macerie della guerra un «nuovo ebreo»: *Ebrei* di Mario Puccini (1931)

«L'ultimo romanzo del ciclo dell'«integrazione nazionale» (e, forse, quello di maggior respiro letterario) è *Ebrei* di Mario Puccini (1887-1957), che pone il problema del trapasso dalla generazione ebraica ottocentesca a quella novecentesca. Scrittore senigalliese oggi poco noto al pubblico e alla critica letteraria, Puccini è stato un ingegno versatile attivo prevalentemente nel periodo interbellico, un anarchico del mondo letterario ed editoriale italiano (la sua produzione, vastissima, non è ancora stata del tutto inventariata e catalogata)¹⁸⁶, capace di coniugare una prosa prevalentemente neorealistica d'ispirazione ottocentesca (ispirata a Verga e ai grandi maestri russi) con tematiche tipicamente pirandelliane come il problema dell'alienazione individuale e l'identità scissa dell'uomo moderno¹⁸⁷. Puccini è stato un noto romanziere, oltre che traduttore¹⁸⁸. Fra i suoi romanzi spicca sicuramente *Cola, o ritratto di un italiano* (1927), esempio di lettura fortemente antiretorica del conflitto mondiale, romanzo affine a *Niente di nuovo sul fronte occidentale* di Remarque. Cenni alla figura dell'ebreo errante quale metafora dell'anarchia contemporanea sono presenti nell'omonimo romanzo *Viva l'anarchia* del 1921¹⁸⁹. Forse il meglio di sé Puccini l'ha dato nella raccolta di novelle la *Scoperta del tempo*, uscita postuma nel 1959, dove, peraltro, al centro dell'intreccio vi è un altro personaggio ebreo (Gianfranco Mantova), uomo di spirito e di materia in egual misura¹⁹⁰.

184 Cfr. *ivi*, pp. 369 ss.

185 Cfr. *ivi*, II, 1-2, 1926, pp. 58-59.

186 Cfr. R. Pirani, *Bibliografia di Mario Puccini*, con la collaborazione di M. Mare e M. G. De Antoni, Senigallia, Fondazione Rossellini, 2002.

187 Cfr. P. Mignosi, *Problema del romanzo italiano*, Milano, Vita e pensiero, 1934, pp. 67-79; G. Ravegnani, *Il Novecento letterario italiano*, serie prima: *I contemporanei*, Bologna, Testa, 1939, pp. 174-180; L. Jannuzzi, *Motivi verghiani nella prima stagione letteraria di Mario Puccini*, «Critica letteraria», XIV, 2, 1986, pp. 285 ss.; E. Pesce, *Mario Puccini*, in *Letteratura italiana, I contemporanei*, vol. III, Milano, Marzorati, 1969, pp. 68-97; G. Luti, *Sul filo della corrente. Fatti e figure della letteratura italiana del Novecento*, Milano, Longanesi, 1975, pp. 175-191; S. Battaglia, *Struttura e tecnica narrativa di M. Puccini (1967)*, in G. Grana (ideazione e direzione), *Novecento. I contemporanei*, vol. III, Milano, Marzorati, 1979, pp. 2804-2816; A. Antonietti (a cura di), *Mario Puccini. Due giornate di studio e di testimonianze. Atti di un convegno (Senigallia, 28-29 aprile 1985)*, Senigallia, Comune (Ostra Vetere), 1987; S. Genovali, *Il romanzo di Senigallia. Saggio su Mario Puccini*, Senigallia (AN), Fondazione Rossellini, 2002.

188 Accanto ai citati *Cola* ed *Ebrei* si ricordano i romanzi: *Dov'è il peccato è Dio* (1922), *Comici* (1935), *Una donna sul Cengio* (1940), *Questi italiani* (1955), *La terra è di tutti* (1958). È stato traduttore e critico di letteratura spagnola (dell'opera di Miguel de Unamuno in particolare).

189 Cfr. M. Puccini, *Viva l'anarchia*, Firenze, Bemporad, 1921, p. 110.

190 Cfr. S. Battaglia, *La narrativa di Mario Puccini*, in *id.*, *I facsimile della realtà. Forme e destini del romanzo italiano dal realismo al neorealismo*, prefazione di V. Russo, Palermp, Sellerio, 1991, pp. 70 ss.

«Romanzo d'idee», uno dei «libri più impegnati apparsi fra le due guerre mondiali» (per usare l'espressione di Salvatore Battaglia, autore del miglior studio critico dedicato allo scrittore marchigiano)¹⁹¹, *Ebrei* (premio Zisa nel 1932) narra le vicende di una famiglia ebraica anconitana durante la Prima guerra mondiale. I protagonisti sono Carlo Moscato e la moglie Susanna. Il romanzo si apre con la partenza per il fronte di Carlo. Nel dialogo di commiato con la moglie, il giovane imprenditore anconitano vuole dimostrare di essere uomo, di avere carattere, di essere un «ebreo nuovo»:

Gli affari, i quattrini, il potere commerciale... ma sì, anche questi, anche questi. Rispetto al mondo grande però, non tra quattro gatti, in una città in fondo più piccola che grande. O che davvero vogliamo restare sempre e solamente pecore quando, pur rimanendo ebreissimi, è giunta l'ora che possiamo saltare il cancello, perché abbiamo le forze per conquistare il mondo vero, il mondo immenso? Lo so, lo so: non sarei io il primo ebreo che tradirebbe la regola; ma quasi sempre questi grandi ebrei hanno poi tradito, con la regola, anche la religione; ed io invece vorrei servire insieme i due ideali: lavorare per la mia gloria ed anche per quella di Israele. E non sono il solo, credi: ché i tempi sono maturi, maturissimi per tutta la nostra generazione...¹⁹²

Il libro si sviluppa tra il fronte e il mondo civile attraverso continui flashback tra il passato e il presente, tra le scene di vita quotidiana e di vita familiare del tempo perduto. Durante «cattività bellica», entrambi i coniugi hanno modo di ripensare alla propria identità ebraica: Susanna si sente vicina al cristianesimo popolare, religiosità nella quale trova maggiore conforto e risposte alle sue inquietudini spirituali (il parroco del suo paese le è assai vicina)¹⁹³; Carlo, invece, trova nella vita militare il modo migliore per ripensare al ruolo degli ebrei nel mondo contemporaneo¹⁹⁴. Distaccato al comando generale (ufficio cifra), Carlo parte per Udine, dove conosce un piccolo bottegaio (David Sinigaglia) e si ritrova come collega un ebreo torinese (Spire, imprenditore nel settore cinematografico). La comunanza con due correligionari così diversi fra loro gli permetterà di chiarire la propria condizione esistenziale: il primo (un praticone ancorato al passato) non capisce l'alienazione di Carlo¹⁹⁵; il secondo (un indifferente opportunista) non ne comprende il fervore identitario ebraico¹⁹⁶. Il tenente colonnello anconitano Levi Naim, che lo ha aiutato a «imboscarsi» presso il Comando generale, non condivide l'«internazionalismo» e l'idealismo di Carlo (che mostra chiare simpatie socialisteggianti): si sente ebreo e italiano in egual misura, non teme di perdere la propria identità ebraica a causa del proprio patriottismo savoiano, ritiene che fra l'ebraismo italiano e quello orientale ci siano

191 Cfr. *ivi*, pp. 88 ss.

192 Cfr. M. Puccini, *Ebrei*, Milano, Ceschina, 1931, p. 70.

193 Cfr. *ivi*, pp. 73 ss.

194 Cfr. *ivi*, pp. 112 ss.

195 Cfr. *ivi*, pp. 177 ss.

196 Cfr. *ivi*, pp. 188 ss.

grandi differenze¹⁹⁷.

Carlo funge da catalizzatore dell'identità ebraica: tutti i personaggi che gli ruotano attorno (ebrei e non ebrei) riescono socraticamente a partorire dalla propria anima una visione più chiara di ciò che sono¹⁹⁸. Durante la sua permanenza a Udine, l'ebreo anconitano scopre come la guerra possa essere anche occasione di lucrosi affari, oltre che di svaghi extra-matrimoniali. Un collega catanzarese docente di filosofia (Sassani) lo pone di fronte ai dilemmi che sta vivendo dentro di sé: approfittare o meno di un investimento prospettatogli da un ufficiale romano? L'essenza della religione ebraica è il denaro o lo spirito?

Sì, io sono un ebreo, ma un ebreo che ha seguito un corso di studi non in corrispondenza ed anzi in contrasto con le abitudini e la storia della mia razza. Come Levi Naim, né più né meno. Ma il nostro spirito che c'entra? Dobbiamo vivere, caro Sassani; e gli affari sono la nostra sola difesa, la nostra unica mangiatoia. D'altra parte, la vita è fatica, lavoro; ed è questa fatica disciplinata, sorvegliata, metodica, questo sforzo continuo e cosciente, che danno all'uomo il diritto di essere, di contare nei confronti dell'universo. Sì, sì, io non sono un ebreo come mio padre o come David Sinigaglia; ho cioè qualcosa di più o forse qualcosa di meno di loro¹⁹⁹.

Susanna giunge improvvisamente a Udine per far visita al marito, ma anche per cercare una risposta alla propria crisi interiore²⁰⁰. Carlo se ne rende conto, ma non riesce a fare breccia dentro di lei: spera di avere una missione in prima linea per dimostrare a se stesso di essere un «vero» uomo e non un semplice «imboscato»²⁰¹. Dopo aver concluso l'affare immobiliare (acquista una villa romana), Carlo parte per la missione con molti dubbi sulle sorti religiose della consorte, che gli ha spedito un libro sulla conversione di un'ebrea anconetana: ha dunque intenzione di abbandonare l'ebraismo?²⁰² Ottenuta una breve licenza dal generale Cadorna, l'ebreo anconitano torna a Udine per confrontarsi col locale rabbino²⁰³. L'affare immobiliare romano è in discussione, perché l'ufficiale venditore è stata arrestato con l'accusa di spionaggio²⁰⁴. La morte eroica di Levi Naim pone Carlo di fronte a un dilemma: è lui l'«ebreo nuovo», mentre il bottegaio Sinigaglia rappresenta il vecchio ebreo del ghetto²⁰⁵. Carlo riesce a tornare ad Ancona con una licenza breve. Qui incontra un correligionario (che intende suicidarsi) e i suoi vecchi genitori. Confessa loro le paure relative a Susanna, ma questi lo rassicurano: sua moglie sta bene e aspetta un figlio. Proprio Susanna le parla di Don Quirino, il parroco di paese,

197 Cfr. Ivi, pp. 270 ss.

198 Cfr. Ivi, pp. 296 ss., 376 ss.

199 Cfr. Ivi, p. 367.

200 Cfr. Ivi, pp. 460 ss.

201 Cfr. Ivi, pp. 460 ss.

202 Cfr. Ivi, pp. 520 ss.

203 Cfr. Ivi, pp. 543 ss.

204 Cfr. Ivi, pp. 548 ss.

205 Cfr. Ivi, pp. 581 ss.

che sta alimentando la crisi religiosa della figlia fornendole materiale antisemita²⁰⁶. Ma qualcosa di misterioso le ha impedito di compiere il passo: resta ebrea e ha avuto come ricompensa un figlio e la salvezza del marito dalla carneficina bellica²⁰⁷.

Pochi anni dopo, quando la guerra ormai è terminata, Carlo e Susanna hanno due figli, pensano alla Palestina ebraica e a una nuova generazione di ebrei anconetani che posseggono una propria università. Proprio a Gerusalemme e alle vicende legate al conflitto arabo-ebraico è dedicata la chiusa del romanzo, nelle parole di Susanna:

– Ecco, ecco: la ragione più seria del mio broncio, forse, era questa: che mi domandavo come mai ancora, dopo tanti anni che siamo qui felici tutt'e due, come mai, dico, non so ancora trovare, quando debbo parlare a queste creature del nostro passato di ebrei, della terra di laggiù, dei nostri morti, delle nostre cerimonie, non so trovare, dico, cotesta dolcezza di parola, cotesto entusiasmo, che invece, tu uomo, trovi sempre.

– Lacrime di rabbia, allora?

– Forse.

– Se ti dicessi che non me ne dispiace?²⁰⁸

Al termine della Prima guerra mondiale sembra farsi strada un «ebreo nuovo». Ci sarà anche spazio per un'«ebrea nuova»?

IV. *Ebreo e nazione nel romanzo dell'«integrazione nazionale»: sionismo, religione e identità ebraica*

Dopo quest'ampia panoramica sui romanzi dell'«integrazione nazionale» torniamo al problema centrale del nostro studio: il rapporto fra ebreo e nazione nel romanzo italiano del Novecento. Come abbiamo visto, le opere si concentrano grosso modo in un decennio (gli anni Venti del Novecento) e sono state redatte da scrittori ebrei e «gentili». Gli autori in questione manifestano idee politiche prevalentemente progressiste in ambito politico (si va da posizioni genericamente liberali a dichiarate simpatie socialiste), pur manifestando posizioni conservatrici sul ruolo sociale della donna (tipica condizione di una minoranza religiosa: progressista esternamente, conservatrice internamente). I motivi alla base della scelta di personaggi ebrei sono differenti: alcuni scrivono a un pubblico prevalentemente ebraico con intenti chiaramente didattici (Morpurgo, Foà, Tabet), altri si rivolgono a un pubblico più ampio con l'intenzione di combattere il pregiudizio antiebraico (San Giusto e Puccini). Vi è infine il caso della Tartufari, che si rivolge a un pubblico prevalentemente interessato alle dinamiche

206 Cfr. *ivi*, pp. 621 ss.

207 Cfr. *ivi*, pp. 644 ss.

208 *Ivi*, p. 671.

intimistiche e religiose dei suoi protagonisti. Tutti sono accomunati dall'esigenza di collegare la crisi identitaria a quella della famiglia ebraica, vera custode del sentimento religioso. È curioso come questi romanzi psicologico-borghesi vedano nella genia la vera discriminante tra l'integrazione e l'assimilazione: le tragiche sorti dei figli di matrimoni misti (già ampiamente trattati nella feuilletonistica ebraica di inizio secolo) stanno proprio a indicare lo stretto legame tra religione e sopravvivenza, tra spirito e carne. Cerchiamo di valutare di caso in caso l'immagine dell'ebreo che ne emerge e poi cerchiamo di capire quale scenario complessivo d'integrazione nazionale viene a prefigurarsi.

IV.1 *Schemagn Israel*: Davide Levi, l'ebreo mitteleuropeo

La Trieste ebraica entra prepotentemente nel romanzo italiano novecentesco grazie a questo ritratto fornitoci da Luigi di San Giusto. Il protagonista del romanzo è un giovane ebreo triestino, descritto come idealista, umanitario e socialista. Davide è un ebreo di cultura italiana, sente di appartenere all'ebraismo italiano, ma non sposa acriticamente l'irredentismo che lo circonda. Sente anzi una grande vicinanza e solidarietà con i propri correligionari oppressi dell'Europa orientale. La sua particolare sensibilità verso la «questione ebraica» è indubbiamente favorita dall'appartenenza a un impero multietnico e multinazionale come quello austro-ungarico (si veda il periodo di studi a Innsbruck, dove il protagonista viene a contatto con ebrei provenienti dai quattro angoli dell'impero), ma è amplificata dalle simpatie nutrite verso il socialismo internazionalista. È la lotta contro il pregiudizio la vera essenza della sua identità ebraica: la «diaspora» è una condizione insopprimibile proprio perché alimenta la fiamma dell'ebraismo e della sua missione universale. Niente visione nazionalista o sionista dell'identità ebraica, ma nemmeno ritorno al liberalismo ottocentesco dei propri genitori: la situazione dell'ebraismo europeo è tale da richiedere unicamente un intervento radicale. La carneficina guerra può essere – al soldo del motto «tanto peggio, tanto meglio» – l'occasione storica per combattere il pregiudizio e per assolvere appieno la propria missione umanitaria.

La conoscenza razionale può cancellare i pregiudizi e l'intolleranza reciproca: sulla base di questo motto dell'autrice, Davide (e la sua «metà» Gigetta) lottano per l'affermazione del loro ideale umanitario illuministico. L'appartenenza nazionale viene considerata una sorta di occasione che permette di elevare la «questione ebraica» a questione di carattere universale, che riguarda tutti gli uomini dotati di buona volontà. Davide si sente un ebreo italiano e austriaco, ma si sente soprattutto un uomo che combatte per il riconoscimento dell'umanità altrui. Si rende conto che le barriere fra le etnie si stanno sgretolando, ma non sono ancora del tutto cadute. Stanno distruggendosi sotto l'impeto dello scontro bellico, ma non stanno lasciando spazio a un

mondo del tutto rappacificato. I contrasti etnici a Trieste e, soprattutto, quelli nelle altre parti dell'impero austro-ungarico (Polonia, per esempio) testimoniano la necessità di combattere l'ignoranza e l'egoismo nazionale a favore di qualcosa di nuovo. La guerra, vista come un'inevitabile carneficina, può essere l'occasione per ampliare le fila di tutto coloro che credono in una sorta di palingenesi rivoluzionaria capace di affratellare gli uomini. La «missione polacca» al termine del romanzo è proprio questo: una lotta per la salvaguardia delle minoranze oppresse, ma anche l'inizio di una nuova pagina nella storia europea e universale.

IV.2 *Il mare e la vela: Gastone Budrio, l'ebreo modernizzante*

La Roma descritta da Clarice Tartufari non sembra una città storica in carne e ossa. Non sembra cioè particolarmente scossa dalle vicende politiche postbelliche, come la crisi definitiva dello stato liberale sotto l'incendio della massificazione della vita politica nazionale, o come l'ascesa del fascismo mussoliniano. Il romanzo, ambientato alla vigilia e nel primo dopoguerra, sembra completamente avulso dal tempo storico: le scene di Bagnorea e quelle di Roma avvengono quasi interamente nella coscienza dei suoi protagonisti. La crisi che attanaglia Gastone è tipica del momento storico-individuale che si trova a vivere: il giovane ebreo non possiede alcun legame con la propria tradizione religiosa (incarnata dall'ultracentenario Daniele), ma sente il bisogno di trovare risposte esaustive alla propria inquietudine interiore. Decide quindi la conversione al cristianesimo sorretto e consolato non da un qualsiasi parroco o amico, ma da uno studioso modernista. Ecco il cortocircuito: Gastone e Don Giulio non sono in grado di reggere sulle loro deboli spalle (e nelle loro coscienze «impressionabili») il peso di un'abiura o i consigli-ricatti delle loro rispettive madri (le figure maschili sono emblematicamente poste in secondo piano). La morte finale di Nico, un bimbo nato non dall'amore fra i genitori, ma dal bisogno di sicurezze di due deboli figure, certifica l'aborto di un esperimento senza capo né coda: quello di una religione acefala lasciata alle burrasche della singola coscienza.

La religione non è salvifica, se non è – potremmo dire evangelicamente – una magione eretta sulla roccia. Le sabbie mobili in cui cade Gastone rappresentano la condizione tipica di una parte dell'ebraismo italiano. L'epoca post-emancipativa ha portato tante aperture, tante innovazioni, tante possibilità, ma non sembra aver fornito risposte al sempiterno dilemma sul tradimento della tradizione religiosa. Gastone cerca di travalicare un confine senza una bussola o un «fardello» sulle proprie spalle, in cui conservare qualcosa di sé e della sua storia personale. Sente unicamente il bisogno di liberarsi del proprio passato per diventare un ebreo modernizzante, capace di trovare pace nel gregge cristiano e di non rompere completamente con la comunità ebraica. La sua abiura significa assimilazione, non integrazione. Ma è

un'assimilazione che fallisce per la sua intrinseca debolezza e per l'«inattualità» del suo atto: l'epoca del sionismo si apre di fronte alla comunità ebraica italiana (come certifica la scelta del fratello Attilio e la morte del nonno). La scelta dell'integrazione nazionale è ancora in fase di costruzione e di elaborazione. La salvezza non deriva dalla croce o dalla nascita di un figlio, perché ha bisogno di basi più solide. Quelle basi che l'ebreo Gastone non ha e non può avere. La soluzione è dunque un ritorno alla terra d'Israele? La Tartufari chiude il suo romanzo lasciandoci senza una risposta.

IV.3 *Shylock senza maschera*: Amos Sacerdote, l'ebreo idealista

Il personaggio shakespeariano, utilizzato da Graziadio Foà come l'archetipo letterario dell'ebreo moderno, viene spogliato di tutte le sue incrostazioni storico-culturali per diventare quello che è: un giovane idealista anelante alla libertà spirituale nell'alveo della sua gloriosa tradizione religiosa. Amos, infatti, testimonia di fronte al ricco marchese cattolico che l'ebreo moderno non è «più» alla ricerca di potere, di denaro o di riconoscimento sociale, non vuole essere amato o rispettato per quello che possiede (come il Gabrio dei *Moncalvo*), ma vuole semplicemente essere considerato per la missione incarnata dal suo popolo. Esige rispetto per la propria umanità, come Shylock, ma respinge l'istituto vetero-testamentario della vendetta come risarcimento materiale e visibile per la propria condizione di paria storico e sociale. Rispetto agli altri personaggi omologhi, Amos non sembra essere immerso nella storia. Ne sembra anzi ai margini, se non del tutto fuori. Conduce una propria battaglia per la libertà di coscienza e per la dignità storica della propria religione atavica. Coltiva un amore platonico per una giovane nobile cristiana che non potrà mai essere sua sposa. Rifiuta categoricamente di convertirsi o di ascendere socialmente per il semplice tornaconto personale. Decide infine di partecipare alla guerra mondiale, andando incontro a una morte eroica sui cieli veneziani. Ma è una scelta dettata da motivazioni intime, non certo da profonde convinzioni politiche.

L'utopia finale non è altro che la realizzazione della missione universale di Israele: l'umanità è finalmente redenta, la pace regna sovrana fra le genti, gli uomini sono finalmente fratelli, la Bibbia è diventata finalmente il libro di tutti. Tutto questo si realizza per necessità storica? Sembra quasi che il sacrificio di Amos abbia restituito fiducia all'umanità nell'amore per il prossimo a scapito del materialismo cattolico sbandierato dal marchese Poggioreale. Un figlio d'Israele ha riportato l'armonia della genti. Si tratta di una storia già raccontata? Forse. L'aspetto più importante è proprio l'idea che i tempi moderni non esigano il ritorno agli ideali del vecchio ghetto, ma una più profonda consapevolezza di sé e della propria missione sacerdotale. L'ebreo italiano deve fungere da esempio di una palingenesi futura che riguardi tutta la propria nazione. Deve svestirsi dai vecchi abiti tradizionali e raccogliere il guanto di sfida gettatogli dalle aperture

ottocentesche: non una maggiore riuscita professionale, non un'assimilazione al credo maggioritario, ma l'orgogliosa realizzazione del proprio sogno di redenzione dell'umanità.

IV.4 *Jom Hakippurim*: Giorgio Hassid, l'ebreo umanizzato

Romanzo-cardine di questo filone, *Jom Hakippurim* di Giuseppe Morpurgo esprime tutte le tensioni dell'identità ebraica italiana di inizio Novecento: il timore della conversione, il matrimonio misto e l'adesione al sionismo. Proprio per sondare questi problemi, l'autore ricorre alla figura di un ebreo fiorentino pieno di conflitti: Giorgio Hassid (cioè il «devoto»). Certo, vi è anche la figura di Gabriele, apparentemente quella più solida e vincente: l'emigrazione in *Eretz Israel* sembra aver dissipato ogni dubbio nella sua ricerca identitaria, avendolo finalmente restituito a quel binomio fra terra e redenzione da sempre agognato e irraggiungibile in esilio. Ma è Giorgio il personaggio principale del romanzo, e volutamente, perché nella sua contraddittoria ansia di normalità rappresenta al meglio l'ampio spettro della vita ebraica italiana. Egli rappresenta l'ebreo umanizzato, cioè l'ebreo finalmente uomo tra gli uomini in quanto ebreo «integrale». Ha un proprio fardello storico e una propria peculiarità spirituale-religiosa, ma può essere finalmente considerato un essere umano a tutto tondo. Il che non è affatto un'ovvietà, stanti le rappresentazioni feuilletonistiche ottocentesche (e, come vedremo, le coeve stereotipizzazioni antisemiticheggianti), che ritraggano l'ebreo come un mero sovvertitore e distruttore di qualsiasi ordine sociale e morale.

Giorgio è un ebreo umanizzato non solo perché è mostrato in tutti i suoi conflitti personali (il matrimonio misto, *in primis*), ma anche perché ha avuto il coraggio di non compiere il passo definitivo della conversione (come l'idiosincratico Gastone della Tartufari, per esempio). È rimasto ebreo non soltanto spiritualmente, ma anche religiosamente. Si sente ancora parte della propria comunità. Ha capito che non sono i propri voli pindarici deistici a eliminare i conflitti e a rappacificare gli uomini, ma è solo una consapevole e rappacificata comprensione della propria storia. Giorgio accetta se stesso non appena si rende conto che non può essere cristiano. Non può essere sionista come il fratello, ma non può nemmeno tollerare che la propria figliola diventi cristiana. Ma che cosa significa essere ebreo umanizzato? Questa domanda non ha fundamentalmente risposta, perché Morpurgo ha cercato soprattutto di mostrare un percorso, non una soluzione. Il suo è un romanzo psicologico, non un manifesto politico sionista o idealistico. In verità, il percorso è diretto verso una mèta: quella di una nazione ebraica moderna capace di aggregare finalmente i propri membri onde renderli più consapevoli del proprio passato. Finita l'epoca dei ghetti e dei bagordi post-emancipativi, è l'ora che l'ebraismo italiano ridefinisca se stesso alla luce dei propri valori spirituali tradizionali. È questa la strada indicata dall'«Israel», è

questo l'ideale fatto proprio da Giorgio Hassid e da Giuseppe Morpurgo.

IV.5 *Il Signore è il nostro Dio: Emma Perez, l'ebrea irredenta*

L'altra faccia dell'ebreo umanizzato è l'ebrea irredenta. Emma Perez Mantova, la protagonista principale de *Il Signore è il nostro Dio* di Sisa Tabet, anch'essa apparsa grazie alla casa editrice Israel, rappresenta proprio quel fallimento di un lungo percorso emancipativo iniziato nel corso dell'Ottocento con l'ottenimento dei diritti civili e politici. D'accordo, la storia di Emma è quella di un'intera famiglia ebraica piemontese. Ma è una storia che si chiude con una preghiera rimasta inascoltata. Emma ha cercato di emanciparsi dal proprio passato, rappresentato dal padre Emanuele; un passato ritenuto inutile e incomprensibile. Emma non ha capito il retaggio ebraico della propria famiglia, riducendolo al misticismo del sabato in sinagoga. Ha deciso di abbandonare la propria città, ma non ha trovato altrove quella quadratura del cerchio intima che cercava disperatamente. La sua vita diventa, infatti, un tragico percorso di allontanamento dal Signore. Muore la madre, il marito, la figlia, il padre, il nipote prediletto. Resta una matriarca senza famiglia, sola con una nipote che non comprende le sue parole e che la lascia in balia di un prete cattolico. L'irredenta Emma ha raggiunto una propria pace interiore? La risposta è decisamente negativa. La sua storia personale si conclude in un vicolo cieco.

Qual è la ripercussione del percorso di Emma sull'identità ebraica italiana? La famiglia di Emma cerca di essere solidale con le sorti del proprio paese. Due nipoti partecipano alla Grande Guerra. Uno dei due si sente socialista (entrando in rotta di collisione con la famiglia), l'altro (Gigi) è agnostico, ma è l'unico personaggio del romanzo che sembra in grado di cogliere serenamente l'importanza della religione ebraica. Non è dato di sapere se tornerà in sinagoga o meno. Sappiamo solo che avverte dentro di sé il doppio richiamo latino-ebraico: si sente italiano ed ebreo in egual misura. Rispetta profondamente la figura dello zio, in cui vede non solo un vecchio relitto del passato, ma la voce della tradizione da rispettare e da comprendere. Ama la cugina Berta, che, non a caso, decide di sposare un nobile cristiano. Coglie la modernità del sionismo e dell'idea di creare un focolare nazionale in Palestina per gli ebrei perseguitati. È lui la speranza dell'ebraicità italiana, un modo nuovo di rapportarsi alla propria identità che non finisca nelle secche intellettualistiche di Emma o che accetti un matrimonio d'opportunità come Laura o Berta. L'ebreo può restare tale anche senza sacrificare se stesso sull'altare del riconoscimento sociale.

IV.6 *Ebrei: Carlo Moscato, l'ebreo nuovo*

Il protagonista pseudo-pirandelliano di *Ebrei* di Mario Puccini sente con forza l'esigenza di mettere in gioco se stesso e la propria identità ebraica di fronte alla guerra. L'esperienza

bellica è l'occasione per rompere con la vita passata, rappresentata dall'attività imprenditoriale borghese, e di mettere a frutto i sogni e le speranze coltivati negli studi umanistici. Carlo ha modo di confrontarsi con tre facce diverse dell'ebraicità italiana: il bottegaio udinese (Sinigaglia), l'indifferente torinese (Spire) e il patriota anconitano (Levi Naim). Di fronte a queste tre diverse facce dell'identità ebraica, Carlo sente di rappresentare l'«ebreo nuovo»: non è così legato al successo professionale materiale del primo, non si sente così slegato dalla propria tradizione religiosa come il secondo e non è così ligio alla casa Savoia come il terzo. Sente di poter diventare un uomo diverso proprio per la capacità di non avere un'unica propria identità ebraica, ma di poterla diversificare a seconda delle circostanze. Carlo è uno e trino, sente di essere un ebreo completo e non particolare come tutti gli altri. Pur non combattendo in prima linea (inizialmente è un «imboscato» che raggiunge il fronte solo in secondo tempo), il nuovo ebreo agisce secondo una propria morale «inattuale» perché proiettata verso il futuro. È consapevole della complessità della situazione ebraica (sembra, anzi, non immune dai pregiudizi negativi verso gli ebrei), ma decide di agire in prima persona.

L'evoluzione spirituale di Carlo va avanti di pari passo con la crisi attraversata da Susanna. Contrariamente a lui, la moglie si sente più debole nella lontananza dal marito. Anzi, l'amenità di vita di provincia la riempie di non pochi dubbi. Unica ebrea in mezzo ai cristiani, sente la forza della religione maggioritaria e sembra sottostare ai pregiudizi dell'antisemitismo tradizionale. Mentre Carlo accetta la propria pluralità identitaria ebraica, la «donna» Susanna sembra soffrire l'assenza di punti di riferimento. È lei l'altra faccia dell'ebraicità italiana? L'epilogo del primo dopoguerra la mostra ancora titubante di fronte agli eventi palestinesi. La reazione di Carlo è altrettanto significativa: non sembra provare alcuna sorpresa di fronte alle lacrime della moglie. Questo perché non ha vissuto il conflitto in prima persona, rimanendo in paese? Perché è «donna»? L'esperienza bellica ha avuto sicuramente un ruolo fondamentale nell'evoluzione di Carlo, fornendogli gli strumenti per una rinnovata consapevolezza ebraica nel primo dopoguerra. Si ravvisano alcuni echi sionistici, che non devono però trarre in inganno: il nuovo ebreo è italiano a tutto tondo, ma è anche e soprattutto un uomo che conosce la propria posizione nel mondo e non accetta le facili retoriche belliciste o di altro genere. Il profondo relativismo culturale di Carlo lo riporta alla propria identità ebraica, ma non lo riporta verso la religione atavica.

VI.7 Considerazioni conclusive

I diversi romanzi dell'«integrazione nazionale» sono accomunati da problematiche simili. Mostrano cioè tutti gli elementi caratterizzanti l'identità ebraica italiana tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Le soluzioni messe sul piatto sono fondamentalmente tre: assimilazione

(conversione), integrazione (preservazione dell'ebraicità) e sionismo (emigrazione in *Eretz Israel*). La prima e la terza tendono a essere le risposte minoritarie (potremmo dire che sono hegelianamente la tesi e l'antitesi, due fughe dalla realtà della ragione). La prima è portatrice di rovina e disintegrazione familiare, mentre la terza è adottata da una minoranza idealista e intransigente quale viatico alla redenzione personale. Resta maggioritaria la seconda soluzione: quella dell'integrazione. È intorno all'integrazione nazionale che si consumano le scelte dei protagonisti ebrei di questi romanzi. Ognuno giunge a questa consapevolezza partendo da esigenze e posizioni personali differenti. Tutti sono accomunati dal bisogno di rompere con il passato, con il passato del ghetto (e della sua stereotipizzazione negativa) e della religione tradizionale, vista come una camicia di forza culturale e materiale inadatta ai tempi moderni. La propria appartenenza religiosa non va rinnegata, ma va rivivificata alla luce della modernità politica, economica e culturale. Se la fonte primaria dell'uomo ebreo resta la propria tradizione religiosa, si tratta di fornirne una nuova lettura.

Il nuovo soggetto ebraico dell'«integrazione nazionale» è protagonista della storia politica e sociale italiana dei primi decenni del secolo. È figlio del lungo Ottocento che si conclude mestamente nelle trincee della Grande guerra. È un individuo integrato, appartenente alla medio-alta borghesia. È tendenzialmente assimilato, anche se – come abbiamo visto – lotta per la salvaguardia della propria identità etnico-religiosa. È tendenzialmente ignaro di cosa sia l'antisemitismo se non è politicamente impegnato (come Davide), non si scontra con l'immaginario collettivo antiebraico (come Amos) o riflette sulla storia ebraica europea contemporanea (come Carlo). Anela generalmente a una serena esistenza borghese in Italia (con l'eccezione di Davide). Pur essendo individualmente integrato, aspira a ottenere un'integrazione nazionale che riguardi tutto il proprio gruppo etnico-religioso. Non sembra particolarmente interessato alla conversione o all'emigrazione, perché si ritiene italiano in tutto e per tutto. La differenza religiosa è sentita come una differenza comunitaria, più che teologica. Parziali eccezioni alla regola sono Gastone, che fa il passo dell'abiura, e Giorgio, che si sente più deista che ateo. Se la differenza è prettamente comunitaria e non religiosa, questo significa che il vero problema della soggettività ebraica è l'ampliamento dello spettro sociale. Questo non vuol dire che la propria tradizione religiosa non sia importante, ma che essa va considerata alla luce di una nuova dimensione sociale: l'ebreo non fa parte dell'Italia ma è italiano.

Ma non solo. È intorno alla nuova lettura della tradizione religiosa che si gioca il rapporto fra ebreo e nazione. Beninteso, le nuvole fosche dell'antisemitismo fascista sono ancora lontane. La Prima guerra mondiale ha indubbiamente accelerato un ripensamento generale dell'identità ebraica, anche e soprattutto nel caso dell'incontro/scontro con i correligionari di altri paesi (quelli che in tedesco si chiamano *Ostjuden*, ebrei orientali). Il romanzo di Morpurgo è quello che meno

di tutti parla delle conseguenze della guerra, ma è forse quello che più di tutti ne ha introiettato le problematiche. Il relativismo etico-culturale ha disgregato il cemento religioso, ma ha anche certificato il fallimento di un percorso emancipativo iniziato il secolo precedente. Resta il problema di una nuova identità ebraica che non si gongoli nell'idea del ritorno a *Eretz*, nella conversione o nel deismo dello spirito libero. La casa editrice Israel ha forse colto al meglio le inquietudini della comunità ebraica italiana, non a caso simili a quelle della comunità nazionale intera: la religione torna prepotentemente di attualità, ma per ricreare un legame, non per annullare l'individualità. Se, come abbiamo detto, il filone dell'«integrazione nazionale» si caratterizza per l'emersione di una soggettività ebraica, si tratta però di una nuova soggettività non individualistica, ma comunitaria. Ecco che la religione ebraica assume un ruolo nuovo rispetto al passato: difende sì i confini del messaggio etico-comunitario, ma deve interagire con la libertà di coscienza ebraica dei singoli individui. È una coscienza che accetta liberamente la propria appartenenza: su queste basi si giocheranno le sorti della comunità ebraica italiana del XX secolo.

Capitolo 3. *Il romanzo dell'«anomia ebraica»*

Antisemitismo e antiggiudaismo nell'Italia fascista

I. Genesi e affermazione dello stereotipo letterario: il lento passaggio dall'antigiudaismo religioso all'antisemitismo politico

L'ebreo fa il suo ingresso nel romanzo italiano otto- e novecentesco nella veste di uno stereotipo (negativo). È il romanzo di consumo o il feuilleton a essere il primo e più importante veicolo di penetrazione del personaggio ebreo nella letteratura italiana contemporanea, in un filone letterario a cavallo fra l'antropologia storica e lo studio di costume, appartenente alla cultura popolare¹. L'ebreo compare come membro di un gruppo a se stante, dotato di una propria identità religiosa (non sempre definita e fondamentale nell'economia dell'intreccio romanzesco, anzi più spesso meramente strumentale) e di proprie peculiarità antropologiche e fisiche (secondo il dettame antropologico lombrosiano), quasi a rimarcare e – in un certo senso – ad auspicarne una diversità visibile rispetto al mondo esterno dei «normo-tipi». Tale «diversità», che le descrizioni realistico-naturalistiche di ascendenza positivista tendevano a esacerbare, sembra essere diventata col tempo «invisibile». In altre parole, il personaggio ebreo comincia a non essere più chiaramente riconoscibile all'interno dell'immaginario collettivo maggioritario sedimentatosi nel corso dei secoli. Questa «invisibilità» è dovuta alla modernizzazione dello stereotipo stesso: mentre l'«ebreo del ghetto» era socialmente riconoscibile per foggia e fattezze, il «nuovo ebreo» italiano tende a mescolarsi con i «gentili», approfittando (per così dire) delle aperture dell'Italia liberale e dell'assenza di un guardiano morale e politico riconosciuto (cioè la Chiesa cattolica, rinchiusa nel recinto delle «guarentigie») che ne delimiti l'invadenza politica, sociale e culturale². Come tale, egli non è più religiosamente o etnicamente connotabile e definibile. Se la religione non basta più a definire l'«ebreo» membro del giudaismo, allora è l'antropologia – poi «scienza della razza» – a scovare l'«ebreo mutante»³.

La novità letteraria che si realizza nello slittamento semantico dall'antigiudaismo religioso all'antisemitismo scientifico è rappresentata proprio dalle nuove coordinate entro cui

1 Cfr. A. Piromalli, *Letteratura e cultura popolare*, Firenze, Olschki, 1983.

2 Cfr. Canepa, *Cattolici ed ebrei nell'Italia liberale (1870-1915)*, cit.

3 Cfr. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza, 1870-1945*, cit.

ascrivere e descrivere il personaggio ebreo. Come abbiamo visto, il feuilleton ottocentesco tendeva a ritenere l'«ebreo» un carattere di frontiera, un essere tendenzialmente amorale devoto a rimarcare la propria diversità e, in un secondo tempo, a celarla per raggiungere i propri obiettivi. Tali obiettivi erano tendenzialmente la distruzione dei valori cristiani, quelli tradizionalmente ritenuti il cemento sociale, culturale e religioso della comunità nazionale italiana. I mezzi utilizzati erano l'inganno, la corruzione, la seduzione effettuati soprattutto tramite il potere del denaro, cioè di quello strumento della mediazione umana ritenuto dalla tradizione cristiana generatore di vizio e di perdizione⁴. Solo la forza della giustizia e dell'amore riuscivano a «distruggere» l'ebreo oppure a redimerlo nelle braccia del cattolicesimo (come Aser, il protagonista dell'*Ebreo di Verona*). Se in precedenza il «male» era circoscritto a una dimensione fisica ben precisa (spaziale come il ghetto o visibile come l'ebreo stereotipato) e il «cristiano» sapeva dove poterlo individuare con immediatezza, col tempo tale divisione viene a mancare. Il recinto non esiste più e il «male» è nuovamente a piede libero per le strade del mondo. Che fare, dunque, per individuarlo? Il ricorso alla parola del Signore può non bastare. Ecco che si fa largo, all'interno della cultura popolare, il nuovo stereotipo antisemita: l'ebreo è un essere dotato di certe qualità ben precise che non sono visibili, ma – come detto – «invisibili». Il «male» fagocita l'ebreo (e non solo lui, ma tutti i diversi ritenuti pericolosi per l'ordine costituito): tutto ciò che tende a distruggere, a sovvertire il «bene» (fondato sulla tradizione, cioè sull'immaginario collettivo sedimentatosi nei secoli), è «ebraico», indipendentemente dal fatto che l'autore del (mis)fatto sia di origine ebraica o meno. L'ebreo viene dunque universalizzato, diventando la sineddoche del male⁵.

Come abbiamo detto, la presenza ebraica nel feuilleton ottocentesco fa da sfondo a una società ancora culturalmente arretrata, a un immaginario collettivo ancora permeato dall'immobilismo medievale, a una certa rigidità orizzontale e dal controllo sociale esercitato dalla Chiesa e dalle figure tradizionali di riferimento. L'ebreo fa la sua comparsa in alcune opere letterarie in prosa e in versi durante la Restaurazione⁶. L'antesignano del romanzo di consumo ebraico può essere considerato *Sibilla Odaleta* di Carlo Varese (1827), dove si narrano le vicissitudini dell'ebreo stregone Malvezzi⁷. La presenza letteraria ebraica tende ad aumentare proporzionalmente con l'avvicinamento dell'unificazione nazionale italiana e la fine delle vecchie

4 Cfr. U. Fortis, *Tra i nipoti di Shylock. L'usuraio ebreo nella letteratura dell'Italia liberale*, in id. (a cura di), *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo*, vol. II: *L'antisemitismo moderno e contemporaneo*, Torino, Zamorani, 2004, pp. 131 ss.

5 Cfr. M. Ferrari Zumbini, *Le radici del male. L'antisemitismo in Germania (da Bismarck a Hitler)*, Bologna, Il Mulino, 2001.

6 Cfr. R. Bonavita, *Grammatica e storia di un'alterità. Stereotipi antiebraici cristiani nella narrativa italiana, 1827-1938*, in id., *Spettri dell'altro*, cit., pp. 107 ss.

7 Cfr. C. Varese, *Sibilla odaleta (episodio delle guerre d'Italia alla fine del secolo XV. Romanzo storico di un italiano in continuazione alla biblioteca amena ed istruttiva per le donne gentili)*, Milano, Ant. Fort. Stella e figli, 1827, 2 voll.

barriere fisiche, sociali e politiche: quanto più si emancipa politicamente, tanto più l'immaginario cerca di «riscriverne» la sua essenza letteraria. L'ebreo diventa uno dei protagonisti del cosiddetto «romanzo sociale». Abbiamo gli esempi gesuitici del noto *Ebreo di Verona* di P. Antonio Bresciani (1851-52) e *Massone e massona* di P. Giovanni Giuseppe Franco (1887-88)⁸. Ci sono casi di romanzi genericamente cattolici come *Nella tribù di Giuda* di Rocco D'Adria (alias Cesare Algranati, 1895)⁹. Sulla scorta del romanzo d'appendice francese (su tutti *L'Ebreo errante* di Eugène Sue)¹⁰, appaiono gli intrecci misteriosi, contorti e stereotipati de *La vita* di Agostino Della Sala Spada (1872)¹¹, *Il ghetto* di Giuseppe Alessandro Giustina (1881)¹², *La canaglia felice* di Cletto Arrighi (1885)¹³, dei già citati *Orfana del ghetto* della Invernizio (1887) e *Bastardo del ghetto* di Romagnoli (1908). Vi sono infine descrizioni d'ispirazione più «scientifica» come *Il pugno chiuso* di Arrigo Boito (1870)¹⁴, il *Brano di storia del secolo XVIII* di Enrico Scorticati (1885)¹⁵ o «gothic novel» come *La mano tagliata* di Matilde Serao (1905)¹⁶.

Come si colloca questa produzione romanzesca rispetto al citato filone dell'«integrazione nazionale»? Abbiamo detto che il filone dell'«integrazione nazionale», nato all'inizio del Novecento, ha la pretesa di «urbanizzare» il personaggio ebreo nel romanzo psicologo-borghese. Il processo di urbanizzazione è anche un processo di moralizzazione e di normalizzazione, di progressiva acquisizione di rispettabilità borghese. Il personaggio ebreo diventa ciò che a Shylock era stato impossibile diventare alcuni secoli prima: un uomo tra uomini. Se l'identità del personaggio ebreo viene scandagliata con una certa finezza psicologica alla ricerca di tutte le contraddizioni e le complessità di una coscienza moderna, resta evidente la permanenza di tutti quegli aspetti e caratteristiche tipici del cosiddetto «complesso della minoranza»: il dilemma tra chiusura e apertura, l'equilibrio tra vecchio e nuovo, la conservazione di proprie peculiarità storiche e l'interazione con un gruppo dominante e maggioritario. Possiamo dire che l'«anomia ebraica» consiste nel non «soffrire» di questo complesso o sindrome. In altre parole, i personaggi ebrei di questo filone non hanno alcuna intenzione di rapportarsi con la maggioranza (e, quindi, sono riluttanti a «integrarsi» e/o «assimilarsi» all'immaginario collettivo dominante). Sono

8 Cfr. A. Bresciani, *L'ebreo di Verona (racconto storico dall'anno 1846 al 1849)*, unica edizione riveduta e corretta dall'autore con aggiunta di note storiche e filologiche, Roma, Stamperia di Propaganda, 1852; G.G. Franco, *Massone e Massona descritti dai documenti autentici dei settarii (racconto storico)*, Prato, tip. Giachetti, figlio & C., 1889.

9 Cfr. R. D'Adria [Cesare Algranati], *Nella tribù di Giuda (novella ebraica contemporanea)*, Genova, Gio. Fassicomo e Scotti, 1895.

10 Cfr. E. Sue, *L'ebreo errante o i misteri dei gesuiti*, tradotto dal francese da F. D. Guerrazzi, Firenze, Passigli, 1848, 2 voll.

11 Cfr. A. Della Sala Spada, *La vita (romanzo sociale)*, Moncalvo, tipografia e libreria Giuseppe Sacerdote, 1872.

12 Cfr. G.A. Giustina, *Il ghetto (romanzo storico-sociale)*, Torino, Fino, 1880.

13 Cfr. C. Arrighi [Carlo Righetti], *La canaglia felice*, Roma, Stabilimento tipografico italiano, 1885.

14 Cfr. A. Boito, *Il pugno chiuso*, con una nota di R. Cesarani, Palermo, Sellerio, 1990.

15 Cfr. E. Scorticati, *Infelice amore di una fanciulla ebrea (brano di storia del secolo XVIII tratto dalla cronaca di un rabbino)*, Trani, Vecchi, 1885.

16 Cfr. M. Serao, *La mano tagliata*, Firenze, Salani, 1905.

consapevoli di ciò che sono senza alcun ripensamento o dubbio. Instaurano un rapporto oppositivo, se non conflittuale con la maggioranza cristiana, tanto più conflittuale quanto più diventano «invisibili». Talora sentono la «superiorità» morale degli altri personaggi, ne sono anche attratti. Ma tendono a non cedere alle lusinghe del bene. Perché sono esseri privi di coscienza e – dunque – di una «morale».

Se i personaggi ebrei dell'«integrazione nazionale» sono dotati di una coscienza propria e individuale, sono cioè individui moderni tendenzialmente secolarizzati, incapaci – per scelta o per volontà – di accettare supinamente la propria tradizione, ma anche poco propensi a repentini sommovimenti rivoluzionari (il socialismo di Brocchi e di San Giusto appare molto annacquato), i personaggi dell'«anomia ebraica» sono totalmente «altri» rispetto alla tradizione e all'immaginario collettivo. Mentre i primi soffrono di quella che la fenomenologia hegeliana definirebbe «coscienza infelice», perché sentono la distanza tra la loro finitezza umana (moderna) e l'infinito della divinità (tradizionale), i secondi – come vedremo – hanno ampiamente risolto questa tensione psicologica originaria: non cercano più di raggiungere o di elevarsi verso l'infinito, perché sono loro stessi infinito (legalistico-religioso)¹⁷. Questa loro forza interiore li rende totalmente altri rispetto alla maggioranza cristiana che li circonda: bastando a se stessi, i personaggi ebrei sono temuti, invisibili e combattuti. Poco importa che non siano descritti come esseri umani, ma solo come archetipi stereotipati del «male» (morale, politico, religioso). Ciò che conta è che abbiano raggiunto una consapevolezza di sé tale da renderli privi di conflitti interiori, privi di scrupoli, perché il loro pensiero è automaticamente azione. Proprio per questa loro «anomia» rispetto agli altri esseri umani, gli ebrei sono temuti, combattuti e ritenuti sostanzialmente alla base di ogni cambiamento (distruttivo) dell'ordine precostituito. Adesso è soprattutto la loro intelligenza a renderli diversi, non più l'aspetto fisico o l'abbigliamento¹⁸. Per questo motivo diventano uno dei principali bersagli dell'immaginario collettivo italiano tradizionale. Shylock perse la propria battaglia perché cercò di farsi umano in un immaginario che non lo reputava tale¹⁹. I personaggi dell'«integrazione nazionale» sono diventati «umani» in un immaginario collettivo che faticava a considerarli tali. I personaggi dell'«anomia ebraica» non vogliono diventare umani (cioè rispettabili) e proprio per questo l'immaginario cercherà di «distruggere» la loro non-umanità²⁰.

I romanzi che prenderemo in esame furono scritti e pubblicati negli anni Trenta del Novecento, nel decennio di consolidamento del regime fascista²¹, cioè a ridosso dei romanzi

17 Cfr. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte prima: edizione del 1807 (in appendice le varianti del 1831)*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008.

18 Cfr. Gilman, *Il mito dell'intelligenza ebraica*, cit.

19 A questo riguardo si veda il capitolo precedente, in particolare il par. 1.

20 Cfr. M.-A. Matard-Bonucci (a cura di), *Antise-mythes. L'image des juifs entre culture et politique (1848-1939)*, Paris, Nouveau monde, 2005.

21 Cfr. De Felice, *Storia degli ebrei*, cit., pp. 108 ss.; Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., pp. 68 ss.

dell'«integrazione nazionale». Eppure le differenze tra i caratteri ebrei sono piuttosto marcate. Va detto che si tratta prevalentemente di romanzi di consumo rivolti a un pubblico non ebraico, di non particolare fattura stilistica e lessicale, che si pongono l'obiettivo di intrattenere i propri lettori, non di mostrare conflitti personali o costruzioni intellettuali troppo complesse. Non amano la complessità psicologica, ma – anzi – sostengono l'esemplificazione schematica degli attori coinvolti²². Non hanno l'ambizione di spiegare l'ebraismo (o il giudaismo) ai filistei di turno (come cercava di fare Luigi di San Giusto), ma semplicemente di inscenare trame contorte e delittuose in cui il «male» finisce per soccombere inevitabilmente di fronte al «bene». Non sono romanzi introspettivi e psicologici volti ad analizzare le tematiche della soggettività ebraica contemporanea (integrazione, esogamia, emigrazione, ecc.), perché l'obiettivo degli autori è un altro: descrivere una serie di azioni concatenate fra loro che si concludono con la vittoria dei «buoni». Questi «buoni» non sono certamente gli ebrei, estranei etnicamente, religiosamente e culturalmente all'«italianità media» fascista, ma coloro che l'immaginario collettivo (e politico) dell'epoca ritiene tali, ovvero i «bravi (e virili) italiani»²³.

L'obiettivo di questo capitolo è quello di descrivere, innanzitutto, i principali romanzi dell'«anomia ebraica», dove il personaggio ebreo è protagonista oppure gioca un ruolo di primo piano nell'economia dell'intreccio letterario. Dopo una breve premessa sul quadro narrativo antiebraico all'inizio degli anni Trenta, ci soffermeremo su *Tutto per l'oro* di Ugo Mioni. Passeremo a due opere dedicate al rapporto fra ebraismo e rivoluzione russa, come *Russia & Israel* di Maria Magda Sala e *L'esagramma* di Lino Cappuccio. Ci soffermeremo poi su un paio di romanzi di Salvator Gotta legati fra loro (*Lilith* e *Il paradiso perduto*), forse gli unici di questo filone dotati di una qualche dignità letteraria. Proseguiremo sul trionfo (e «normalizzazione») dello stereotipo operata da Gian Paolo Callegari in *Il cuore a destra*. Ritourneremo all'antigiudaismo tradizionale dalle tinte antisemite con il libro per ragazzi *L'avvoltoio sul nido* di Ruffillo Uguccioni. Analizzeremo infine due brevi romanzi polizieschi di Romualdo Natoli (*Il marchio di Giuda* e *Il mistero del poligono*), apparsi durante la guerra. Dopo questa disamina cercheremo di tirare le fila del «normo-tipo» che si è venuto a creare, analizzando analogie e differenze tra i personaggi ebrei dei romanzi. Alla luce di questo scenario valuteremo come i diversi personaggi hanno risposto al quesito della nostra tesi sull'esistenza o meno di un rapporto fra ebreo e nazione nel romanzo italiano novecentesco. Naturalmente si tratta di valutare se e che tipo di rapporto con la nazione hanno instaurato i protagonisti dell'«anomia ebraica» e se tale rapporto si differenzia da quello individuato nel capitolo precedente.

²² Cfr. Eco, *Il superuomo di massa*, cit.

²³ Cfr. Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, cit., 1994.

II. *Lo stereotipo letterario antiebraico nel romanzo dell'epoca fascista*

II. 1 Breve introduzione: il banchiere di Mario Carli e l'Ebreo errante di Giovanni Papini

Lo stereotipo letterario antiebraico appare e si consolida negli anni Trenta del Novecento. Non compare nel decennio precedente: la figura ebraica perde quegli elementi di «positività» che lo avevano reso umano e «rispettabile» grazie agli autori di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente²⁴. Perché soltanto in questi anni si afferma lo stereotipo? Si tratta di una semplice coincidenza? Di genere letterario o di sensibilità dell'autore? Certo, come abbiamo visto è possibile costruire una serie di ambienti letterari stereotipizzanti nel corso dei decenni precedenti, che vedevano – per esempio – la costante presenza di personaggi ebrei negativi nella letteratura popolare cattolica. Riccardo Bonavita, giovane studioso prematuramente scomparso che si è occupato di storia letteraria del pregiudizio in età contemporanea, ci ha fornito questa spiegazione:

Difficile dare qui una spiegazione soddisfacente di questa insorgenza apparentemente repentina. Certo, sullo sfondo si stagliano due serie di eventi. In Italia si intraprende la costruzione dello stato totalitario, con il conseguente radicalizzarsi dei tratti caratteristici del fascismo, tra cui il nazionalismo che viene sempre più assumendo caratteri organicisti, il razzismo coloniale e il legame con le componenti più retrive del clericalismo. D'altra parte l'ascesa del partito di Hitler in Germania – ampiamente ispirato al modello italiano – dà grande visibilità politica in tutt'Europa all'odio antiebraico, che si presta a incanalare demagogicamente lo scontento mantenendolo però ben lontano dalla messa in discussione degli assetti socio-economici consolidati²⁵.

Quest'opinione, largamente condivisibile, fa il paio con la fine dei romanzi dell'«integrazione nazionale». Eccezion fatta per *Ebrei* di Mario Puccini del 1931 (che, con la sua antiretorica bellica segna la fine di una stagione culturale) e – parzialmente – col «socialista» Virgilio Brocchi, dopo il 1929 (anno del Concordato fra Stato italiano e Città del Vaticano) i personaggi ebrei dotati di una propria identità, individualità e coscienza scompariranno dalle opere letterarie per lasciar spazio al ritorno e alla rielaborazione dello stereotipo in chiave religiosa e politica. Da questo punto di vista, è esemplare la descrizione fornitaci da Mario Carli (1888-1935). Giornalista, ideologo del fascismo futurista²⁶, Carli è autore di un romanzo propagandistico (*L'italiano di Mussolini*, 1930), dove l'ebreo torna a recitare la parte d'alter ego del «normo-tipo». L'autore narra le avventure di Folco D'Aquilonia, un giovane nobile ardito che lotta per la modernizzazione delle tecniche di coltivazioni dei latifondi paterni nel Tavoliere delle Puglie. Un giorno Uberto D'Aquilonia, padre di Folco, incontra Massimiliano Lind, un banchiere ebreo arricchitosi durante la guerra, ormai arbitro della

²⁴ Cfr. Gunzberg, *Strangers at home*, cit.

²⁵ Cfr. R. Bonavita, *Letteratura di destra. Il razzismo nella narrativa italiana*, in id., *Spettri dell'altro*, cit., p. 53.

²⁶ Cfr. F. Giuliani, *Il poeta futurista Mario Carli. Il mito della giovinezza*, Foggia, RO.MA., 1991.

finanza italiana, modellato probabilmente sulla figura di Giuseppe Toeplitz²⁷. Lind (cognome non privo di una certa ironia) viene descritto a un tempo come un calcolatore e come un passionario, «così alto, diritto, fresco, ancora di pelle a quasi sessant'anni, tutto bianco di capelli, il volto glabro, signorile nel sorriso stilizzato, rivelantesi uccello da preda nel naso adunco e negli occhi uncinanti», che «non voleva mai dissociare da una battaglia da supremazia plutocratica i propri odii e i propri amori, ve li impigliava al denaro, li amalgamava così strettamente, che non si capiva più se egli combattesse per il proprio cuore o per il proprio portafoglio»²⁸. Durante il pranzo, ha luogo un'interessante conversazione tra un giornalista fascista e Lind circa le sorti imperiali dell'Italia mussoliniana: il primo ritiene che passione e volontà d'acciaio trasformino l'illusione in una realtà, il secondo ribadisce la propria «mancanza di tradizioni e di nobiltà» compensate da «quell'influenza che stiamo proiettando sulla civiltà e che farà dei nostri nipoti gli aristocratici del futuro»²⁹. La discussione dai toni accesi mostra la netta contrapposizione fra l'idealismo eroico e virile fascista e l'impersonalità della finanza ebraica.

Queste e altre rappresentazioni si susseguono in altre opere letterarie dei primi anni Trenta (come il «lurido» ebreo Jacob Manussai nel romanzo per ragazzi di Gino Chelazzi *Euro, ragazzo aviatore*)³⁰. Giovanni Papini (1881-1956), noto scrittore e saggista dell'Italia del primo Novecento³¹, aveva pubblicato una *Storia di Cristo* in forma romanzata (1921, ma ristampata recentemente da Vallecchi)³², che conteneva un intero capitoletto dedicato al mito dell'«ebreo errante». Si parla di Buttadeo, e non di Assuero, come già aveva fatto nel racconto giovanile *Colui che non poté amare* (1906), dove la figura dell'«ebreo errante» viene assimilata a Don Giovanni Tenorio, entrambi incapaci di amare cristianamente e condannati a un'inquietudine metafisica³³. Di mito, in realtà, non si tratta, perché l'«ebreo errante» è una realtà vivente sotto gli occhi di tutti. Le sue parole non ha bisogno di ulteriori commenti:

L'Ebreo Errante non è dunque, come pensano molti, l'immagine di tutta l'umanità, sospinta a camminare sulla terra l'eterna strada dei secoli, dannata alla maledizione dell'immortalità, segnata in fronte da un marchio rosso e incancellabile, come Caino, per aver ucciso i suoi fratelli. L'Ebreo Errante è veramente l'Ebreo, distinto e diviso dal resto degli uomini, ma non è una persona sola sibbene un popolo intero. La sua perenne longevità è quella, davvero miracolosa, di questa nazione, che tutti i popoli, per secoli e secoli, hanno decimato e massacrato, alla quale è stata tolta ed arsa la casa, che fu angariata e martirizzata in tutti i luoghi dove ha cercato rifugio, eppure vive ancora, colla sua lingua e la sua legge, separata dall'altro, sopravvissuta a tutte le stirpi a lei coetanee per un prodigio

27 Cfr. Gunzberg, *Strangers at Home*, cit., p. 258.

28 Cfr. M. Carli, *L'italiano di Mussolini*, Milano, A. Mondadori, 1930, p. 124.

29 Ivi, pp. 128-129.

30 Cfr. G. Chelazzi, *Euro, ragazzo aviatore*, Firenze, Salani, 1938, pp. 151 ss.

31 Sulla figura dello scrittore fiorentino si veda almeno M. Isnenghi, *Giovanni Papini*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.

32 Cfr. G. Papini, *Storia di Cristo*, Firenze, Vallecchi, 2007.

33 Cfr. G. Papini, *Colui che non poté amare*, in id., *Il tragico quotidiano. Favole e colloqui*, Firenze, Lumachi, 1906.

unico nella storia.

Ma questa schiatta non s'è convertita ancora e non ha la medesima ripugnanza dell'Ebreo della leggenda a portar indosso monete. Anzi ha ritrovato una patria nuova nell'oro e per mezzo dell'oro ammassato nelle sue case signoreggia i più tra quelli che dicon di credere nel nemico dei ricchi, e li ha corrotti a sua immagine e somiglianza.

Ma gli Ebrei poveri, gli Ebrei scalzi, gli Ebrei affamati, gli Ebrei delle capelliere pidocchiose che ogni anno si partono dai lerci ghetti della Slavia per chiedere al di là del mare un pane più bianco e più certo, senza l'ossessione dell'improvviso massacro, son la figura vivente del vero Buttadeo che non ha veduto ancora tornare il suo Dio. Un oracolo indicibilmente misterioso afferma che Cristo non tornerà sulla terra finché non sarà cristiano il suo popolo. E l'Ebreo seguirà a percorrere, munito di molte tasche, le vie del mondo per raccattare i denari figliati dai trenta sicli di Giuda, fino al giorno che ubbidirà all'invito millenario di Cristo, e, smesso di rastrellare l'oro che cade dall'orificio escrementale di Satana, distribuirà tutti i suoi beni ai poveri per seguire quel divino Povero, a cui non volle fare, diciannove secoli fa, neanche la carità d'un attimo di riposo³⁴.

Che cosa ci dice questo passo di Papini? Parla della dannazione che incombe su tutto il popolo ebreo finché non avrà abbracciato la fede cristiana. Se Carli ci fornisce una visione più secolarizzata di ciò che sarebbe l'ebreo contemporaneo (un banchiere privo di scrupoli e di ideali destinato prima o poi a scontrarsi e a soccombere di fronte agli ideali eroici fascisti), Papini, con tutto il fervore proprio dei neofiti, ritiene che sia proprio l'oro la vecchia-nuova religione d'Israele, ovvero l'ebreo moderno sarebbe individuabile proprio in questa sua ansia di arricchimento e di successo mondano. Non sostiene, beninteso, che complotti contro qualcuno in particolare (è un individualista proteso unicamente al successo personale), ma segna indirettamente il cammino di una serie di romanzi che avranno al centro del loro intreccio proprio il tema del complotto ebraico. Ciò che rende «visibile» l'ebreo contemporaneo non è tanto l'aspetto fisico (per quanto permangano le descrizioni stereotipate soprattutto nei romanzi d'ispirazione cristiana), ma è l'oro, che corrompe i cristiani più deboli e cerca di minare le basi della società tradizionale. Quell'oro che il vecchio ebreo del ghetto conservava come proprio lascia passare in un mondo che non gli riconosceva il diritto all'esistenza è diventato adesso uno strumento di ascesa personale e di vendetta. Il Dio d'Israele è destinato a diventare il Dio di tutto e di tutti, spezzando il sogno cristiano d'amore e d'armonia universali? Come vedremo in seguito³⁵, il tema religioso in Papini si rinsalda a quello filosofico, economico e politico: il giudeo antico diventa l'ebreo moderno, l'alfiere del nichilismo.

II.2 Lo stereotipo (gesuitico) cattolico: *Tutto per l'oro* di Ugo Mioni (1930)

Quel trait d'union fra stereotipo moderno e stereotipo contemporaneo non poteva che essere un romanzo scritto da un religioso. Sacerdote, scrittore e pubblicista triestino, Ugo Mioni (1870-1935) è stato uno degli esponenti di spicco della rinascita cattolica giuliana di fine

³⁴ Id., *Storia di Cristo*, quarta edizione corretta, Firenze, Vallecchi, 1923, pp. 437-438.

³⁵ A tal riguardo si veda il capitolo VII, par 1.

Ottocento³⁶. È noto, fra le altre cose, per una biografia di San Giovanni Bosco più volte ristampata negli anni Trenta e Quaranta³⁷. Soprannominato il «Salgari cattolico», autore di oltre 150 romanzi e racconti, molti dei quali d'ambientazione esotica (pubblicati non solo da editori cattolici ma anche salgariani!), l'ex gesuita (poi salesiano) Mioni ha cercato di veicolare un messaggio religioso nelle avventure per ragazzi attraverso l'esaltazione del sacrificio e dell'eroismo dei missionari cattolici sparsi per il mondo³⁸. L'attività pubblicistica e romanzesca di Mioni non contiene sicuramente espressioni particolarmente simpatetiche verso la minoranza ebraica. Direttore di riviste triestine fiancheggiatrici della Lega cristiano-sociale del borgomastro viennese Karl Lueger («L'Amico» dal 1895 al 1912, poi «L'Unione» sino al 1918), l'ex gesuita faceva ricorso a un lessico non molto dissimile da quello del *Mein Kampf* hitleriano (1924), per certi versi più estremo dei suoi predecessori gesuiti (Bresciani e Franco)³⁹, giungendo a sostenere, a inizio Novecento, «un po' di antisemitismo, che non dice però odio agli ebrei, ma che esige che i cristiani abbiano almeno gli stessi diritti dei figli di Giuda, e che un pugno di questi non domini su di noi»⁴⁰. Ma non solo: Mioni giungeva a richiedere la discriminazione fra ebrei e non ebrei, per ristabilire le vecchie barriere ghettuali: «Operando così la nostra città andrà libera in breve tempo dalle sopruserie giudaiche, e l'aria sarà di nuovo libera da quei microbi, *Judenrein*, direbbe Lueger»⁴¹.

Di tenore non dissimile è stata la sua lunga attività letteraria e didattico-propagandistica. Abbiamo detto come Mioni non lesinasse apprezzamenti negativi circa il comportamento della comunità ebraica triestina, ritenuta una degli artefici dell'incipiente secolarizzazione. Questo suo sentimento fu esteso anche alle sue opere di ambientazione esotica. Nel 1895 apparve un romanzo ispiratosi al cosiddetto caso di Damasco del 1840, considerato il primo esempio contemporaneo di «accusa del sangue» rivolta agli ebrei: *L'omicidio rituale*⁴². L'anno successivo fu la volta de *L'ebreo errante (ossia dell'ateismo alla luce della verità)*⁴³. Il piccolo ciclo di

36 Cfr. Aa Vv, *I cattolici isontini nel XX secolo (atti del II convegno tenuto a Gorizia nel 1982)*, vol. II: *Dal 1918 al 1934*, Gorizia, Istituto di Storia sociale e religiosa, 1982, pp. 91 ss.; S. Fumich, Nota introduttiva a U. Mioni, *Il sogno dell'anarchico*, Trieste, Il Litorale, 2008, pp. 7 ss.

37 Cfr. U. Mioni, *San Giovanni Bosco. L'apostolo della gioventù*, Roma, Pia Società San Paolo, 1934.

38 Cfr. L. Bellomi, L. Parentin et al., *Mons. Ugo Mioni scrittore. Atti del Convegno promosso dalla Società Istriana di Archeologia e Storia Patria tenuto a Trieste il 9 febbraio 1986 nel cinquantenario della morte*, Trieste, Società Istriana di Archeologia e Storia Patria, 1986; P. Zovatto, *Ugo Mioni scrittore popolare*, Trieste, Centro studi storico-religiosi Friuli-Venezia Giulia, 1988.

39 Cfr. G. Todeschini, P. C. Ioly Zorattini (a cura di), *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'età contemporanea*, Pordenone, Studio Tesi, 1991, p. 437; T. Calì, *La leggenda dell'ebreo assassino. Percorsi di un racconto antiebraico dal medioevo ad oggi*, Roma, Viella, 2007, pp. 171 ss.

40 Cit. M. Carlà, L. De Angelis (a cura di), *L'ebraismo nella letteratura italiana del Novecento*, Palermo, Palumbo, 1995, p. 75.

41 Cit. *ivi*, p. 76.

42 Cfr. U. Mioni, *L'omicidio rituale. Appunti di un viaggio sul Libano ed a Damasco*, Parma, Tip. Vesc. Facciadori, 1895. A questo riguardo si vedano F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, introduzione di D. Bidussa, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; R. Taradel, *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Roma, Nuova iniziativa editoriale, 2008.

43 Cfr. U. Mioni, *L'ebreo errante, ossia dell'ateismo alla luce della verità. Racconto storico*, Trento, Artigianelli, 1896.

romanzi dalle tinte antisemite proseguì negli anni successivi con *La jena del deserto* (1897), *Un fiore della prateria* (1901), *Sulle sponde del Mar Rosso* e, soprattutto, *La ridda dei milioni* (1922). Proprio su quest'ultimo romanzo, dove si parla di un complotto ebraico ordito attraverso il capitalismo finanziario e la filantropia (*l'Alliance Israélite universelle*), è interessante riportare l'opinione di Antonio Gramsci, contenuta nei suoi *Quaderni dal carcere*:

Ho letto in questi giorni (agosto 1931) un romanzo di Ugo Mioni *La ridda dei milioni* stampato dall'Opera di S. Paolo di Alba. A parte il carattere prettamente gesuitico (e antisemita) che è particolarissimo di questo romanzaccio, mi ha colpito la trascuratezza stilistica e anche grammaticale della scrittura del Mioni. La stampa è pessima, i refusi e gli errori formicolano e questo è già grave in libretti dedicati ai giovani del popolo che spesso in essi imparano la lingua letteraria; ma se lo stile e la grammatica del Mioni possono aver sofferto per la cattiva stampa, è certo che lo scrittore è pessimo oggettivamente. In ciò il Mioni si stacca dalla tradizione di compostezza e anzi di falsa eleganza e lindura degli scrittori gesuitici come il padre Bresciani⁴⁴.

Qualità inferiore al passato ma sostanza pressoché uguale: così Gramsci definiva le opere del sacerdote triestino. Lo stesso vale per *Tutto per l'oro* (1930), «romanzo moderno» (come reca il sottotitolo)? In effetti, si tratta forse dell'opera più importante di Mioni per il suo tentativo di attualizzare lo stereotipo antisemita nell'Italia post-bellica. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, l'ambientazione non è esotica. Siamo per l'esattezza a Genova, in piena epoca fascista (anche se della politica non vi è alcun accenno degno di nota in tutto il romanzo). Tutto l'intreccio dell'opera ruota intorno alle attività finanziarie di alcuni banchieri e agli incastri matrimoniali tentati da alcune ricche famiglie genovesi. Il colonnello Teodoro Altini, vedovo, intende far accasare la figlia Agnese, ormai maggiorenne e reduce da un lungo educando religioso. Il partito scelto è il figlio del ricco banchiere Giovanni Lando, Alberto. Agnese, educata all'amore cristiano, è contraria alle nozze con Alberto, perché non lo ama, lo ritiene un fannullone e perché il giovane non è un cristiano praticante⁴⁵. Lei ama in realtà l'avvocato Carlo Salvi, fratello della sua più cara amica Leonora, giovane serio e devoto al cattolicesimo⁴⁶. Il banchiere Lando spinge per il matrimonio del figlio, anche perché si trova sull'orlo del fallimento: ne discute con la moglie Ida, intenta a chiedere un finanziamento per organizzare un ballo per presentare il figlio ad Agnese⁴⁷; non è in grado di restituire un prestito al collega Leonardo Anselmucci⁴⁸; chiede al suo cassiere (Filiberto Daelli) di intraprendere un paio di operazioni speculative e illegali per rialzare le sorti della sua casa (impegna al monte dei pegni i gioielli di una ricca signora e diffonde false notizie circa il valore delle proprie azioni di una

44 Cfr. A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, a cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1996³, pp. 91-92.

45 Cfr. U. Mioni, *Tutto per l'oro*, Alba, Pia Società San Paolo, 1930, § 1 (*Le furie del colonnello*).

46 Cfr. *ivi*, § 2 (*Il perché di un rifiuto*).

47 Cfr. *ivi*, § 3 (*Un principe del denaro*).

48 Cfr. *ibidem*.

compagnia di bonifica nelle valli di Comacchio)⁴⁹.

Il secondo banchiere protagonista del romanzo è il citato Anselmucci. Questi si è recato da Lando perché ha trovato misteriosamente vuota la propria cassaforte. Riesce a far confessare il suo giovane cassiere Gualtiero Orsini, che gli racconta una strana storia: ha prelevato soltanto 30.000 lire per effettuare un piccolo investimento (il padre è un nullafacente violento e ubriaco), ma il denaro gli è stato rubato insieme alle chiavi dell'ufficio e del forziere⁵⁰. È a questo punto dell'intreccio che entra in gioco l'ebreo mediatore: l'usuraio Isacco Vitali. Lando, infatti, chiede il sostegno dell'ebreo per concludere una speculazione edilizia: vorrebbe rilevare l'abitazione di un certo Giuseppe Sandrini, a sua volta in debito con Isacco, per costruirvi un nuovo edificio appetibile sul mercato immobiliare⁵¹. Nel frattempo, Alberto Lando e il figlio di Anselmucci, Gino, mentre si stanno recando con un gruppo di amici in gita sui monti pisani, incontrano uno strano figuro, che si spaccia per diplomatico cecoslovacco, cui cambiano una cedola bancaria di 5.000 lire. Tale cedola, in realtà, è parte del patrimonio Anselmucci derubato dalla cassaforte⁵². Mentre il mistero del furto s'infittisce, l'avvocato Carlo, a capo dell'Unione della gioventù cattolica, decide di salvare Sandrini e la sua abitazione dagli usurai ebrei⁵³. Mentre Ottone Orsini, padre di Gualtiero e complice della rapina, finisce anch'egli in prigione con l'accusa di vilipendio contro pubblico ufficiale⁵⁴, Carlo si reca da Isacco persuadendolo con le cattive a cessare la propria vessazione nei confronti del suo cliente (minaccia in poche parole di vendere la casa del suo assistito a persone oneste)⁵⁵.

A questo punto fa la sua comparsa nel romanzo il conte Fabiano de Sergi, un nobile umbro che si reca da Anselmucci chiedendogli di cercare una casa adeguata al suo lignaggio. Alle sue calcagna si mette il detective Giacomo Lecolle, assoldato da Gino Anselmucci per scagionare il cassiere Gualtiero (di cui è innamorata la sorella Ella)⁵⁶. L'intreccio del romanzo comincia a sciogliersi lentamente: i «cattivi» non riescono a prevalere sui «buoni», mentre gli «indifferenti» cominciano a intraprendere la strada della redenzione «lavorativa» e «cristiana». Il banchiere Lando, infatti, si rende conto che l'affare Sandrini non è più realizzabile⁵⁷; il figlio Alberto, che in fondo è un ragazzo onesto, decide su sprone dell'amico Carlo di farsi assumere dal banchiere Anselmucci per iniziare finalmente a lavorare⁵⁸. Mentre l'affare Sandrini naufraga e le speculazioni finanziarie hanno però successo, Lando cerca di convincere il figlio a sposare

49 Cfr. *ibidem*.

50 Cfr. *ivi*, § 4 (*Una scoperta inattesa*).

51 Cfr. *ivi*, § 6 (*Dall'ebreo*).

52 Cfr. *ivi*, § 7 (*Una gita nei monti pisani*).

53 Cfr. *ivi*, §§ 9-10 (*Fratello e sorella*; Il romanzo dell'usuraio).

54 Cfr. *ivi*, § 11 (*Padre modello*).

55 Cfr. *ivi*, § 13 (*Menzogne*).

56 Cfr. *ivi*, § 14 (*Due visite*).

57 Cfr. *ivi*, § 15 (*Tra di loro*).

58 Cfr. *ivi*, § 17 (*Da galeotto a marinaio*).

Agnese, di modo da poterne poi utilizzare la dote per ripianare i debiti bancari⁵⁹. Alberto, consigliatosi con Carlo, decide di non aiutare il padre, né di entrare in società con lui⁶⁰. Nel frattempo, il detective sta sbrogliando la matassa del furto: la banda dei ladri è composta da Ottone Orsini, da due scagnozzi (Matteo Piombo e Kovalsky) e dal finto conte Sergi. Mentre Ottone muore in carcere dopo aver confessato le proprie colpe e avendo chiesto scusa alla famiglia e alla società per le proprie debolezze⁶¹, sui giornali genovesi compare la storia dell'imbroglio di Lando perpetrato ai danni del povero Sandrini⁶². Alberto, turbato dalle notizie sul padre, chiede senza successo lumi all'amico Carlo e al banchiere Anselmucci, ma viene anche messo alla porta dal futuro suocero, proprio mentre fra lui e Agnese sta sbocciando l'amore⁶³.

La situazione finanziaria di Lando è ormai compromessa: le rivelazioni pubblicate sui giornali minano pesantemente la sua credibilità. Fallisce anche il tentativo di comprare una ritrattazione dell'ebreo Vitali, che anzi rincara la dose con ulteriori rivelazioni a mezzo stampa⁶⁴. Lando si rende conto che dietro tutta questa acrimonia nei suoi riguardi c'è il suo cassiere Daelli, il suo «Mefistofele» personale, che l'ha sempre consigliato di infischiarne della morale corrente pur di conseguire il proprio tornaconto. Daelli ha architettato tutto per vendicarsi di ciò che Lando fece anni prima ai danni della sua famiglia: fu involontariamente responsabile della morte di sua moglie e di suo figlio. Al termine della colluttazione, Lando muore e il cassiere, finalmente in pace con se stesso, si suicida⁶⁵. Nel frattempo, il detective riesce a sgominare i piani del finto conte (alias Carlo Lovello), arrestando lui e la sua banda con l'aiuto di Alberto e di Gino⁶⁶. Alberto è prostrato dopo aver saputo della morte del padre, ma, grazie al sostegno dell'amico Carlo, decide di non dichiarare fallimento e di chiedere ai creditori 5 anni di tempo per risollevarne le sorti della banca Lando. Anselmucci decide di aiutare il giovane impiegato⁶⁷. Dipanati gli affari, non restano che le questioni di cuore. Alberto convince il recalcitrante colonnello Altini a dargli il tempo necessario per risollevarne le sorti della sua banca prima di poter coronare il proprio sogno d'amore con Agnese⁶⁸. La madre di Alberto si converte a un'esistenza più frugale e meno superficiale; Carlo decide di seguire la propria vocazione prendendo i voti ecclesiastici; mentre Ella Anselmucci può finalmente ricongiungersi con Gualtiero, uscito di prigione, ma senza lavoro (il padre ha deciso di non riassumerlo)⁶⁹. Alla fine tutto sembra essere tornare al suo posto «naturale»:

59 Cfr. *ivi*, § 20 (*La festa da ballo*).

60 Cfr. *ibidem*.

61 Cfr. *ivi*, § 27 (*Tra scassinatori*).

62 Cfr. *ivi*, §§ 24-25 (*Voci vaghe, La lotta incomincia*).

63 Cfr. *ivi*, § 23 (*Fidanzato*).

64 Cfr. *ivi*, § 26 (*Due notizie inaspettate*).

65 Cfr. *ivi*, § 28 (*Doppio delitto*).

66 Cfr. *ivi*, § 29 (*Tutto perduto*).

67 Cfr. *ivi*, § 30 (*Progetti di assanamento*).

68 Cfr. *ivi*, § 31 (*Tutto finisce bene*).

69 Cfr. *ibidem*.

Di Carlo Lavello la cronaca si occupò quando venne fatto il suo processo ed egli si ebbe un gastigo proporzionato ai suoi delitti. Matteo Piombo fu così vile da tradire i suoi compagni di delitto e si ebbe, perciò, una diminuzione di pena. Isacco Vitali continua a spremere il sangue dei poveri colle sue usure. Don Carlo Salvi è l'apostolo della gioventù⁷⁰.

Romanzo a tesi, che ripercorre la falsariga della letteratura gesuitica di fine Ottocento⁷¹, *Tutto per l'oro* presenta il topos dell'ebreo speculatore, astuto, privo di scrupoli, lamentoso, taccagno negli oggetti e parco nei sentimenti. Isacco Vitali non è sicuramente parente degli ebrei che abbiamo scorto nei romanzi dell'«integrazione nazionale», non soltanto perché continua un'attività economica socialmente condannata, desueta e degradante (l'usura), ma anche perché non mostra alcun rimorso di coscienza. Non sembra cioè aver imparato la lezione di Shylock in direzione di una «umanizzazione» personale e collettiva. Ci troviamo ancora di fronte ai topoi dell'antiguidaismo cristiano, se è vero che l'ebreo è usuraio, ma non è ancora un moderno banchiere (come in Carli). L'aspetto più interessante del romanzo è sicuramente il tentativo di universalizzare la «morale giudaica». Mioni, infatti, per quanto faccia trionfare i «buoni» sui «cattivi», dipinge una società cristiana che non è del tutto separata da quella «giudaica». Il denaro è diventato il Dio dei tempi moderni. «Corrompe» quasi tutti: ladri, banchieri e ebrei. Solo il paladino cattolico (Carlo) riesce a conservare la rettitudine e la forza morale necessarie per salvare dalle grinfie degli avvoltoi il povero Sandrini, per indicare la via all'«indifferente» Alberto e, infine, per consentire la cattura dei ladri. Il banchiere Landro perisce di spada propria. I delinquenti vengono chiusi al fresco. L'unico a piede libero resta Isacco, che si dimostra quasi il «male necessario» dell'intero intreccio del romanzo moderno: il suo destino è quello di continuare a «errare», testimoniando in questo modo la dannazione del suo popolo e la mancanza di redenzione dell'umanità. È come se Mioni ci stesse dicendo che la redenzione dei singoli è possibile, ma non quella degli ebrei.

II.3 Ebraismo e bolscevismo (I): *Russia & Israel* di Maria Magda Sala (1932)

Se il romanzo di Mioni è figlio ancora di una narrativa ottocentesca di ascendenza gesuitica e moralistico-religiosa, il romanzo *Russia & Israel* di Maria Magda Sala ci catapulta violentemente nel periodo interbellico. L'autrice, una sconosciuta frequentatrice di questo genere letterario (di lei si ricordano solo un paio di opere teatrali di scarso successo)⁷², si inserisce a pieno titolo nella narrativa di largo consumo (e – secondo Cesare G. De Michelis – «di bassa

⁷⁰ Ivi, p. 307.

⁷¹ Cfr. Pinto, *Il prete con la kippah*, cit., pp. 313 ss.

⁷² Cfr. M.M. Sala, *Su, per l'erta (commedia in tre atti per sole donne) / Maternità (bozzetto drammatico)*, Roma, Libreria Salesiana, 1936.

lega») circolante nell'Italia del dopoguerra dedicata agli avvenimenti russi, in special modo dopo l'affermazione del fascismo (tra cui si ricordano *Liuba* di Piero Gadda Conti del 1926 e *Lo Zar non è morto* di vari autori futuristi del 1932)⁷³. L'aspetto particolare di quest'opera (e di quella successiva che analizzeremo) consiste proprio nel tentativo di urbanizzare la propaganda antiebraica e antisemita di origine russa e che ha trovato nei *Protocolli dei Savi Anziani di Sion* di inizio Novecento uno dei suoi «capolavori» programmatici⁷⁴. Mentre il romanzo di Mioni è tutto incentrato sul problema del materialismo contemporaneo (di cui l'ebreo usuraio è il simbolo e custode sempiterno), l'opera della Sala lega saldamente la rivoluzione bolscevica e il complotto ebraico all'insegna della lotta contro i valori occidentali – e cristiani – più genuini (su tutti il trionfo dell'amore e dei «buoni sentimenti»). Non più l'«oro» in generale è il bersaglio della letteratura antiebraica ma quel legame internazionale etnico-religioso spesso misterioso, invisibile, ritenuto alla base di un'unione pericolosa e deleteria per il mondo cristiano. Non importa se tale legame sia «rosso» o «bianco», importa solo che sia di matrice ebraica.

Il lungo romanzo *Russia & Israel*, sottotitolato *Tra le spire della sacerdotessa d'Israel*, narra le vicende di una comitiva italiana diretta in Russia per salvarla dalla rivoluzione bolscevica e restituirla al legittimo trono zarista. L'aspetto particolare di quest'operazione di salvataggio consiste nell'incalzare continuo degli avvenimenti e dei colpi di scena. Tutto inizia a Roma, nel 1919. Qui si costituisce, su iniziativa di un imprenditore italiano dai trascorsi russi (Roberto Robertis), una comitiva italiana, guidata dal Capitano Fulvio Rossari (membro della Lega antibolscevica)⁷⁵ e composta dal professor Eleuterio Trampoloni, dal circense Bernardo Senzossi e dal fabbro Radaelli, che ha il compito di raggiungere il nascondiglio segreto del tesoro zarista, dove si trova un cofanetto contenente il «segreto» dei Romanoff⁷⁶. Sulla loro strada si frappongono spie bolsceviche, russi bianchi e figure femminili dalla natura ambigua. Accanto all'avventurosa traversata della Russia (la comitiva sbarca a Odessa e procede verso Mosca) si stagliano infatti le vicende sentimentali di Fulvio Rossari, innamorato di Nadia Naticceva, giovane ragazza cristiana e timorata di Dio dispersa nel corso della guerra civile⁷⁷. Ma il capitano Rossari è fisicamente succube della principessa Anna Sborova, che fa parte del comitato in esilio russo-bianco diretto a Roma dal barone Popoff (membro dell'Ochrana, il servizio segreto zarista, a sua volta follemente invaghito della ricca donna)⁷⁸. La «femme fatale»,

73 Cfr. C.G. De Michelis, *Il "testo russo" nella narrativa italiana del XX secolo*, «Toronto Slavic Quarterly», XVII, 2006 (<http://www.utoronto.ca/tsq/17/michelis17.shtml>).

74 Cfr. id., *Il manoscritto inesistente. I Protocolli dei Savi di Sion: un apocrifo del XX secolo*, Venezia, Marsilio, 1998; id., *La giudeofobia in Russia (dal libro del Kahal ai Protocolli dei savi di Sion)*, con un'antologia di testi, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

75 Cfr. M.M. Sala, *Russia & Israel. Tra le spire della sacerdotessa d'Israel*, Milano, Edizioni Sbaraglio, 1932, parte I (*La dama e lo spaviero*), § 1.

76 Cfr. ivi, § 3.

77 Cfr. ivi, § 4.

78 Cfr. ivi, § 9.

contrapposta all'«angelo del focolare», è in realtà la sacerdotessa d'Israele, a capo dell'A.I.R.E. (Alleanza israelitica russo-europea), un'associazione rivoluzionaria che ha sede in una mitica città di nome Siongrad, in tutto e per tutto simile alla Praga dei Savi di Sion. L'obiettivo dell'A.I.R.E. è quello di prendere il controllo della Russia unendo la sacerdotessa con l'ultimo discendente dei Romanoff⁷⁹.

I convulsi avvenimenti della comitiva durante il tragitto verso Mosca fanno da sfondo al lento rivelarsi del complotto ebraico mondiale. Il capitano Rossari prende progressivamente consapevolezza di quali siano i veri obiettivi di Anna Sborova e della sua associazione, così come dell'esistenza di Siongrad:

Più di tutti la vostra Ruth [serva fedele di Anna], la quale ha avuto una lunga discussione in proposito con quella birichina di Ninì Lombi. Ninì credeva che, di Sionne, non ci fosse che quella della storia Sacra. La vostra servetta sosteneva di saperne più lei da sola, che non tutte le monache del Sacro Cuore insieme, visto e considerato che si trattava del nuovo nome dato a un certo villaggio, nel momento in cui lo stavano trasformando in una città. A Roma poi circolavano, con una segretezza esemplare... tra le mani di tutti, i «Riservatissimi Bollettini» del Sionismo Russo, che assomiglia a quello inglese, come la Sionne di Ruth a quella di Ninì. Popoff ne aveva una raccolta completa sul suo comodino... Inoltre, quando facevo la spola, tra Vienna e Treviso, m'è capitata tra le mani, mentre cercavo tutt'altro, una circolare, pure riservatissima, del Gran Rabbino, profeta e banchiere Eleazar di Samara. In essa si informavano i venerandi Fratelli Austro-Ungarici del provvedimento preso di istituire nella Mittel-Europa ebraica un centro comune, a cui potessero far capo tutti gli adoratori di Javeh, e da cui, come da una fortezza misteriosa e inviolabile, si potessero dominare gli eventi del Dopoguerra. Un'occhiata sulla carta geografica e si scopre che solamente l'attuale Siongrad possiede tutti i requisiti richiesti. Sterminate paludi intransitabili per tre quarti dell'anno; da ogni parte, acque e fanghiglie mobili che inghiottono e non lasciano traccia...⁸⁰

Anna Sborova riesce ad annebbiare la mente del fido «cavaliere» cristiano con le sue grazie. Fulvio Rossari, stretto fra le sue braccia e il suo petto, le chiede di rivelargli i piani d'Israele. La donna, tanto abile a sedurre la carne del maschio latino, si dimostra altrettanto ingenua nell'ignorarne l'intelligenza e l'astuzia:

Egli accostò le labbra al petto procace, che odorava di sacra mirra e di femminile libidine, e bisbigliò: – Perdonatemi una domanda... Anzi, se la ritenete inopportuna e troppo audace, non rispondetemi e io dimenticherò di averla rivolta. Le scene a cui ho assistito a Siongrad hanno rievocato nella mia memoria una leggenda assai diffusa tra i vostri consanguinei di Polonia e d'Ungheria. Sulle prime non le avevo dato nessuna importanza, ma, in seguito, a forza di sentirmela ripetere, ho fatto, a tempo perso, delle ricerche, senza mai riuscire a precisare i veri termini o a rinvenirne qualche documento scritto. Sapevo che i vecchi Israeliti attendono da millenni il Messia: ma non avevo mai immaginato che si aspettasse anche una Donna. Orbene, un giorno, nella sinagoga d'un villaggio ungherese sul Danubio, dove, per uno strano qui-pro-quo, ero stato assunto in funzione di rabbino, ebbi l'impensata rivelazione che

⁷⁹ Cfr. *ivi*, parte II (*Carezze dilaniatrici*), § 11.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 109-110.

il Figlio di Davide avrebbe avuto una Precorritrice. La profezia la definiva: «Colei che esce dai fianchi del Morente e dal Sangue dell'Altare si nominerà Figlia di Davide». Ora che io vi chieggo, cole parole di Giovanni il Battezzatore a Gesù di Nazareth: Sei tu Colei che deve venire?

Coll'accento ispirato dalle bibliche proave, Ella rispose: – Tu l'hai detto. In verità io sono Colei che è l'Inviata del Dio che sta nei cieli. Il settemplice giro delle generazioni vaticinate dai Padri è compiuto. La madre mia scese nelle tenebre mentre mi dava alla luce, nell'istante in cui mio padre cadeva trafitto dagli Infedeli nel suo sangue, ai piedi dell'altare. Della discendenza di Davide è spuntato l'ultimo fiore... Il trono dei persecutori giace infranto nella polvere e attende chi lo risollevi e lo redima nel nome del Signore.

– Il Sionismo adunque...

– Il Sionismo non è che una losca manovra degli Anglosassoni. La sua sacra città, il Messia, la riconquisterà alla testa degli eserciti. Gerusalemme non è zimbello d'Infedeli, non è elemosina di plutocrati. Colui che riedificherà il tempio sulle sua fondamenta e purificherà l'altare profanato, dice la Profezia, sarà il Dio degli eserciti.

– Ecco perché l'israelita Bronstein s'è affrettato ad assicurarsene uno nelle mani.

– Leone Trozki è un ambizioso e un miscredente, e Dio lo punirà. Sta scritto: «Sorgeranno falsi profeti; ma la Figlia di Davide riconoscerà fra mille e mille il suo Eletto che è figlio di Re. [...] Ciò che Javeh ha voluto non può essere orribile, anche se è doloroso. Vladimiro non era che un Romanoff; un uomo piatto e meschino come tutti gli appartenenti alla sua stirpe. Il Dio d'Israele li odiava e li acciecò [sic]. Calpestavano i diritti e le anime e la fede della Gente più viva e vitale dell'Impero e si scavarono la tomba. Volevano annientare il culto e la schiatta di Javeh, e Javeh ne fece scempio... Ma Colui che Deve Venire non ha nulla di comune cogli insulsi oppressori, eccetto il sangue di Caterina la Grande, la quale, per volere di Dio soggiacque, nella libidinosa alcova, al Discendente di Davide. [...] Caterina immolò, colle sue mani, sul talamo santificato dell'amore, colui che l'aveva fecondata, ma non osò distruggere la creature delle sue viscere imperiali. Così la Parola di Dio Onnipotente, (ella la conosceva), s'adempì come era stato decretato nei secoli. Il bimbo venne trafugato in terra straniera e scomparve. Ma la sua discendenza vive ed è immortale e invano gli zar si sforzarono di occultarne la sacra traccia, nel libro dei Sette Suggelli che giace inviolato e inviolabile nello Scrigno dei Santi Cirillo e Metodio. Forse ché Vladimiro poteva sottrarlo all'occhio di Javeh, che vede tutto?... Nicola Lenin e la Ceka s'accaniscono nella loro follia a scoprirlo e distruggerlo: invano! Javeh lo custodisce e Javeh li punirà... E il Profeta ha detto «Il Figlio Di Davide verrà dal Paese della Primavera e recherà nelle sue mani il triplice simbolo del Cerchio del Triangolo e del Serpente. E la Sua Signora e Sorella aprirà la veste e gli porgerà il seno fiorente e gli dirà: Posa l'aureo emblema sulla mia bianca carne, affinché io ti incateni il tuo maschio collo nei miei monili di sposa»⁸¹.

Il mistero del tesoro zarista ha finalmente un nome: il cofanetto sarebbe una specie di talismano contenente il segreto dell'«uomo della provvidenza» (il «Figlio della Morte»). L'A.I.R.E., temendo che le sorti del popolo ebreo fossero segnate dallo zar «cristiano», ha alimentato la rivoluzione bolscevica dopo che è fallito il tentativo di unire Anna con l'ultimo discendente dei Romanoff. L'ebreo Trozki prima, Lenin poi hanno cercato vanamente di venire in possesso di quel cofanetto, per distruggere le ultime pretese zariste sul suolo russo⁸². Fulvio riesce a sbrogliare la matassa grazie a Nadia e a Robertis: scopre che Anna lo sta usando per

⁸¹ Ivi, pp. 159-162.

⁸² Cfr. ivi, § 13.

venire in possesso del cofano, perché il granduca Vladimiro si è confidato con l'amico Roberto a Roma⁸³. Mentre tutti inseguono il tesoro degli zar (l'A.I.R.E., i bolscevichi e i russi bianchi), il capitano Rossori cerca di liberare l'amata Nadia (alias Sonia Angeleski, salvata a suo tempo niente poco di meno che da Trozki) dalle grinfie di Anaide Tetanski, complice di Anna Sborova (innamorata di Rossori e pronta a tutto pur di vendicarsi dell'onta «femminile» subita)⁸⁴. Fulvio riesce a mandare a monte i sogni d'amore di Anna Sborova, che anelava a unirsi con lui per dar vita alla sacra unione nel tempio dell'A.I.R.E., ma salva anche Demetrio, l'amato fratello di Sonia⁸⁵. Il professor Trampoloni riesce a depistare la Ceka, sulle tracce di Fulvio e della sua comitiva. Una volta conosciuta la sorte positiva dei suoi amici (Rossori ha liberato Nadia dalle grinfie di Anaide), Trampoloni decide di avvelenarsi per non finire nelle galere bolsceviche⁸⁶. La guerra civile infuria in Russia, mentre la comitiva riesce a varcare le frontiere e a tornare in Occidente. Il testamento degli zar rimarrà sepolto per sempre nei sotterranei di Mosca⁸⁷.

III.4 Ebraismo e bolscevismo (II): *L'esagramma* di Lino Cappuccio-Treskovsky (1933)

L'ambientazione russa è cara a un altro romanzo di consumo: l'anno dopo *Russia & Israel* esce infatti *L'esagramma* di Lino Cappuccio-Treskovsky presso l'editore milanese «Il Successo». Il romanzo, già pubblicato a puntate su una rivista futurista illustrata fra il 1932 e il 1933, ripresenta il tema del complotto ebraico in Russia alla vigilia della Rivoluzione d'Ottobre⁸⁸. L'autore è uno scrittore ed editore milanese polivalente, attivo nelle fila del movimento neo-futurista. A Milano dirige dapprima il periodico «Nuovo futurismo» (1934-35), poi «Bisogna creare», periodici in rotta con la linea ufficiale romana marinettiana⁸⁹. Cappuccio è anche autore di alcuni studi di storia della pittura e dell'architettura, ma si segnala soprattutto nella sua attività di sensibilizzazione alla cultura russa in Italia. Nel 1929 e nel 1932 pubblica due scritti propagandistici antibolscevichi e filo-ortodossi⁹⁰. Nel 1933 cura l'edizione italiana del volume dello storico russo Georgij K. Lukomskij dedicato ai maestri dell'architettura classica⁹¹.

83 Cfr. *ivi*, § 16.

84 Cfr. *ivi*, parte III (*La vergine dea*), § 7.

85 Cfr. *ivi*, § 24.

86 Cfr. *ivi*, parte IV (*Abyssus abyssus invocat*), § 33.

87 Cfr. *ivi*, § 34.

88 T.G. De Michelis, *Ital'janskij cenitel' "Protokolov" Lino Kappucco*, in *Istorija Kul'tura Literatura. K 65-letiju S. Ju. Dudakova*, Gerusalemme 2004. Sul tema del complotto ebraico e la rivoluzione bolscevica si veda anche A. Romanini, *Ebrei, cristianesimo, fascismo*, seconda edizione riveduta, corretta, accresciuta e aggiornata, Empoli, Arti grafiche dei comuni, 1939.

89 Cfr. C. Salaris, *Storia del futurismo. Libri, giornali, manifesti*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 191 ss.; F. Millefiorini, *"Bisogna creare" di Lino Cappuccio, portavoce del movimento nuovo-futurista italiano*, «Rivista di letteratura italiana», 2009, 3, pp. 175-183.

90 Cfr. L. Cappuccio (a cura di), *Viva la Santa Russia!*, Firenze, Tip. B. Coppini e C., 1929; id. (a cura di), *U.R.S.S. regno dell'anticristo*, Caronno Milanese [ora Caronno Pertusella, VA], Edizioni dei Tre, 1932.

91 Cfr. G.K. Lukomskij, *I maestri dell'architettura classica da Vitruvio allo Scamozzi*, traduzione e cura di L. Cappuccio, Milano, Hoepli, 1933.

Lo stesso anno intraprende la raccolta di scritti sull'arte e la civiltà russa⁹². Del 1942 è uno studio piuttosto documentato sulla struttura organizzativa sovietica, pubblicato a cura dell'Istituto per gli studi di politica internazionale milanese, dove il vecchio futurista si schiera con il nazionalcomunismo staliniano e contro l'internazionalismo marxista di Lenin (e della sua «congrega giudaica»)⁹³. Nel secondo dopoguerra, ormai caduto nel dimenticatoio per la sua compromissione col fascismo, Cappuccio contribuisce alla diffusione in Italia degli scritti della mistica-visionaria russa novecentesca Fanny E. Moisseieva (1895-1928)⁹⁴.

Non sorprende che uno studioso di storia dell'arte particolarmente interessato e appassionato di storia della civiltà russa abbia deciso di dedicare un romanzo alle convulse vicende politiche di quel paese. Magari, potremmo sorprenderci del tono e del livore dimostrati verso la minoranza ebraica. Più che nel romanzo della Sala, qui ritorna prepotentemente in voga il tema del complotto mondiale ebraico: nell'introduzione, Cappuccio sostiene la tesi della rivoluzione russa come di un «fenomeno voluto, preparato e portato a compimento dagli Ebrei», di un pericolo per il cristianesimo e la civiltà cristiana⁹⁵. Contrariamente al romanzo precedente, questo è ambientato alla vigilia della rivoluzione d'Ottobre. I protagonisti dell'intreccio sono tutti russi. La storia inizia nella tenuta del generale Grigorii V. Poliakov (cognome, peraltro, ebraico) nei pressi di Odessa alla fine del 1916. Frumka, figlio dell'amministratore della tenuta (l'ebreo polacco Leizer Stockfish), cerca di rapire la figlia di Poliakov, Katia, fidanzata con un ufficiale dell'esercito zarista (il conte Nikolai Karamovsky), perché questa si è rifiutata di sposarlo. Durante il rapimento le imprime sul petto uno strano simbolo: l'esagramma⁹⁶. L'intreccio del romanzo racconterà i tentativi da parte di Nikolai di salvare l'amata fidanzata dalle mire di Leizer e, contemporaneamente, di boicottare il complotto ebraico antizarista. Il fulcro di questo complotto è rappresentato dalla setta dell'esagramma, altro esempio pedissequo dei Savi di Sion. Dodici individui misteriosi si erano incontrati segretamente a Odessa, in via Gogol, per mettere a punto il loro piano politico. A parlare è il loro «Signore» (alias Leizer Stockfish):

– È venuta l'ora, come sapete, di sferzare l'attacco a fondo contro la Russia, il mondo e contro il cristianesimo. L'ora preannunciata dai profeti è giunta. Ecco perché io ho voluto radunarvi. Voi ripartirete domattina per i vostri paesi, ma porterete con voi il piano di lotta a oltranza. Il conte Karamovsky è stato nominato qui [a Odessa] Commissario straordinario per la lotta contro di noi; a Mosca, a Pietroburgo, in cento altri paesi, altri

92 Cfr. L. Cappuccio (a cura di), *Russia. Collana di scritti per la volgarizzazione della storia, arte e civiltà russa*, Milano, Ediz. Russia, 1933.

93 Cfr. id., *U.R.S.S. Precedenti storici, organizzazione interna, politica estera*, Milano, Ispi, 1940. A questo riguardo si veda A. Walicki (a cura di), *Il mondo slavo. Tra rivoluzione ed evoluzione*, Milano, Franco Angeli, 1999, p. 60.

94 Cfr. F. Moisseieva, *Il mio sonno letargico di nove mesi (ciò che ho visto)*, traduzione dall'originale russo di L. Cappuccio, Milano, Seti, 1953.

95 Cfr. L. Cappuccio, *L'esagramma*, Milano, Il Successo, 1932-33, introduzione (s.p.).

96 Cfr. ivi, § 1 (*Due proposte di matrimonio*).

antisemiti sono stati messi a capo della città. Si vuole sterminarci: questo è l'ordine.

– Ma io vi dico che ciò non avverrà, e saremo noi i vincitori. Orbene ascoltate quel che dovete fare...

E qui, il «Signore» parlò due lunghe ore, discutendo per filo e per segno i piani della setta.

Ad un tratto si interruppe:

– Ho finito: però, ancora due avvertimenti. Chi soffre di debolezze umane, ricordatevi, non può restare con noi e deve essere soppresso. Voi vedete il tredicesimo scranno vuoto: è quello di Abram Frank, egli è stato colpito dalla sentenza di morte del Tribunale Supremo dell'Esagramma. Sulla sua testa io metto una taglia di 100.000 rubli, se viene condotto qui vivo; di 50.000 se viene ucciso fuori. E ancora: 100.000 rubli pongo come premio per la cattura di una certa Katia Poliakov. Devo averla nelle mie mani illesa: è vittima che noi consacreremo a Jahvè⁹⁷.

I propositi sacrificali della setta vengono smorzati sul nascere dall'intervento di Nikolai. Questi ha saputo dell'incontro e dei piani dell'esagramma grazie a un criptogramma finito di Lino «casualmente» in mano sua, che riesce a decifrare grazie all'intervento di un cinese odessita (Li-Hian-Cek) e di un'altra bella e tenebrosa ebrea (Manepha, non molto dissimile da Anna Sborova), terza incomodo tra l'ufficiale russo e Katia (a sua volta simile a Nadia-Sonia)⁹⁸. La retata guidata dal conte in via Gogol ha successo, ma alcuni membri della setta riescono a fuggire. A questo punto l'autore ritiene necessario inserire una breve digressione sulla «questione ebraica» in Russia, a sostegno della tesi – a suo giudizio comprovata da fatti irrefutabili – del complotto ebraico. Dopo la distruzione di Gerusalemme e la dispersione nel mondo, tutta la vita del popolo ebreo fu animata da un unico fine: quello di «acquistarsi il dominio del mondo» distruggendo il cristianesimo («vincolo spirituale che lega indissolubilmente milioni e milioni di uomini»), attraverso «una propaganda di ateismo e di religione». A tal fine gli ebrei si sono «venduti all'Anticristo»: hanno fondato tutte le principali sette segrete («Logge diaboliche») dell'età moderna, combattono per la distruzione del «principio di nazionalità» e hanno creato un «Super-Governo internazionale». Tale organo, scoperto da un documento del 1901 (i suddetti *Protocolli*), con sede in Svizzera, ha realizzato molti dei propri obiettivi: ha infiltrato molti propri agenti nel movimento rivoluzionario russo⁹⁹. Leizer Stockfish, però, invece di preparare la rivoluzione antizarista, si è messo a tramare contro il conte Kamarovsky, perché si è incapricciato di Katia, suscitando il malcontento di Abram Franck, che è passato nel campo cristiano-zarista, e della bella Manepha, che ha abbandonato la politica per gettarsi nelle braccia del conte¹⁰⁰.

Nikolai si mette sulle tracce del capo della setta, ma deve prendersi cura dell'amata Katia (che l'ha raggiunto a Odessa) e deve soprattutto fare attenzione alle mire della sensuale Manepha. Questa infatti decide di rapirlo per svelargli i piani dell'esagramma, ma anche per allontanarlo

⁹⁷ Ivi, pp. 22-23.

⁹⁸ Cfr. ivi, § 7 (*Manepha*).

⁹⁹ Cfr. ivi, § 12 (*Un po' di storia della questione ebraica*).

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

dalla fidanzata, che nel frattempo si getta alla caccia del fidanzato grazie all'aiuto di un suo vecchio spasimante¹⁰¹. Manepha aiuta Nikolai a smascherare il suo sosia, che era stato ricevuto in udienza dallo zar. Insieme a Katia, sgomina il complotto contro Nicola II (uccide in duello il suo sosia e disinnesca la dinamite tedesca nascosto sotto la sala del trono)¹⁰². La benedizione ufficiale zarista di Nikolai e Katia sembrerebbe il preludio alla fine di tutto il contorto intreccio¹⁰³, se non fosse che – come ha osservato l'autore nell'*excursus* sulla «questione ebraica» – le passioni dei singoli riprendono il sopravvento sugli avvenimenti storici. Manepha, infatti, decide di intrigare con Leizer per eliminare la rivale Katia¹⁰⁴. La giovane, insieme a un agente segreto donna (Anna), viene rapita e venduta a un mercante di schiavi del Caucaso, dopo che si è rifiutata di sposare Stockfish¹⁰⁵. Nikolai, avvertito dal suo fido amico cinese, ha finalmente capito a che gioco gioca Manepha? Oppure è ancora ammaliato dalle sue grazie?¹⁰⁶ A questo punto Cappuccio introduce un secondo «*excursus storico*». Siamo in Svizzera, nel novembre del 1916. In una sala dell'Hôtel Continental di Losanna s'incontrano tutti i capi del movimento sovversivo russo. Vi sono sei ebrei e Lenin. A prendere la parola è Leone Trotzky:

– Ricordatevi, diceva egli, che se quello che dice il compagno Lenin è vero, se cioè gli ufficiali tedeschi verranno effettivamente oggi a proporci di dirigere il movimento rivoluzionario russo, ogni idea di patria e di coscienza deve sparire dalla testa di coloro che, per caso, conservassero ancora di queste debolezze romantiche. Per noi non c'è né patria, né coscienza. Per noi c'è solo l'odio, l'odio a morte contro tutto ciò che ci impedisce di giungere al potere.

– Ricordatevi, io parlo a voi, figli di Israele, che è giunta l'ora di sferrare l'attacco a fondo contro il Cristianesimo. Con la rivoluzione russa, se riusciremo a farla, noi avremo un vasto campo d'azione in cui appoggiare le basi del tempio del nostro Dio e del re di Israele. Il compagno Lenin non è contrario ai nostri progetti, perché ormai non crede più né a Dio né al diavolo. Egli, come noi crede in un Dio solo: l'odio.

– Ricordatevi che noi dobbiamo uccidere, annientare tutto il popolo russo. E nessun Dio, nessun Santo riuscirà a salvarlo. Giuriamo pertanto che da questo momento noi siamo votati alla causa dell'odio spietato, illimitato.

L'ebreo aveva parlato con cinica freddezza. Ma il suo parlare era doppio: perché in cuor suo egli pensava anche ad un altro Dio: il Dio Denaro che la sua anima sitibonda d'oro anelava¹⁰⁷.

Mentre Lenin ottiene un finanziamento dagli altri comandi tedeschi, tra cui un esoso prestito da parte di una cordata di banchieri ebrei¹⁰⁸, in Russia il conte Nikolai fa arrestare

101 Cfr. *ivi*, § 20 (*La decisione di Katia*).

102 Cfr. *ivi*, § 16 (*La cattura di Leizer*).

103 Cfr. *ivi*, § 34 (*Battaglia sotterranea*).

104 Cfr. *ivi*, § 36 (*Intrighi di donna*),

105 Cfr. *ivi*, § 38 (*Una strana scomparsa*).

106 Cfr. *ivi*, § 42 (*Cosa faceva Kamarovksy*).

107 *Ivi*, p. 168.

108 Cfr. *ivi*, § 44 (*Come fu decisa la rivoluzione russa*).

Manepha per combutta col nemico¹⁰⁹. Nel frattempo la setta dell'esagramma si ridesta in tutto il paese¹¹⁰. Leizer cerca di riottenere Katia¹¹¹. Nikolai, tornato dal fronte per fidanzarsi con l'amata, deve fronteggiare un ennesimo rapimento da parte di Stockfish. Temendo che Katia possa essere sacrificato al culto jahvetico, il giovane decide di rivolgersi a un commando speciale (i «giustizieri», una sorta di congrega cristiana antiebraica, che ha ordinato la guerra contro l'esagramma)¹¹² e al club antisemita moscovita «Doloi slo»¹¹³. La banda dei «giustizieri» si mette sulle tracce di Leizer, mentre in tutta la Russia viene diffusa ad arte l'accusa di «omicidio rituale»¹¹⁴. Katia si trova prigioniera con la sua amica Anna sul piroscalo «Lo Sparviero», che naviga sulle acque ghiacciate del Don. Nikolai si mette all'inseguimento fluviale di Leizer¹¹⁵. Dopo varie peripezie, Leizer conduce Katia a Ekaterinburg, dove avrà luogo una riunione delle comunità ebraiche russe¹¹⁶. Mentre imperversano riti di magia nera, avviene l'incredibile: Leizer si «converte» all'amore cristiano. Decide quindi di liberare Katia¹¹⁷. Nikolai, dopo aver riabbracciato la sua amata, procede all'arresto di Leizer e sgomina definitivamente la setta dell'esagramma¹¹⁸. Siamo all'inizio del 1917. Katia e Nikolai possono finalmente sposarsi nella cattedrale di Sant'Isacco, «coronando così il loro sogno d'amore»¹¹⁹. Ma che ne è della Russia? Ormai è in balia dei bolscevichi, e non solo di loro:

[...] Povera Russia! Da quindici anni essi bevono il suo sangue, distruggono le sue chiese, introducono il culto bestiale del Nulla!... Sono essi, gli Ebrei, che dirigono l'opera – gli altri sono semplicemente carnefici. – Tutto contro il Cristianesimo, tutto contro la fede cristiana e la sua valida sostenitrice di ieri, la Santa Russia millenaria! Anche il nome le han tolto, sostituendo ad esso delle iniziali che suonano irrisione a tutto il mondo civile: prima R.S.F.S.R. poi U.R.S.S., tutto le hanno tolto, e l'hanno cacciata, lacera e affamata, sulle vie del regresso, galoppante verso la notte buia del medioevo.

Ma ritorno alle mura del Kremlino, dove essi hanno installato il Quartier Generale del loro governo di ladri e di assassini, si affollano a milioni i morti: morti di fame, di freddo, di inedia... morti nelle carceri, fucilati, squartati dai loro carnefici... morti di dolore per la rovina della Patria!

Saranno essi i vendicatori!

Anche questo episodio della immane lotta dell'ebraismo contro il Cristianesimo avrà una fine. Quale essa sarà, noi già lo sappiamo. Ancora una volta, la Croce risplenderà di fulgida gloria, per aver vinto... e risorgerà di nuovo, grande, maestosa, l'antica sostenitrice della Fede Cristiana nell'oriente.

109 Cfr. *ivi*, § 47 (*Al fronte tedesco*).

110 Cfr. *ivi*, § 52 (*Il risveglio dell'esagramma*).

111 Cfr. *ivi*, § 57 (*Come nei romanzi d'avventure*).

112 Cfr. *ivi*, § 59 (*La banda dei "giustizieri"*).

113 Cfr. *ivi*, § 68 (*Il club antisemita "Doloi slo" a Mosca*).

114 Cfr. *ivi*, § 71 (*Cosa avvenne a Tchugunov*).

115 Cfr. *ivi*, § 73 (*In navigazione sul Don*).

116 Cfr. *ivi*, § 93 (*L'assalto dei lupi*).

117 Cfr. *ivi*, § 95 (*La liberazione*).

118 Cfr. *ivi*, § 97 (*L'arresto in massa dei settari*).

119 Cfr. *ibidem*.

Il comunismo morrà, la Russia non morrà!¹²⁰

III.5 *Femme fatale* e rivoluzione: le peripezie della Lilith di Salvator Gotta (1934-35)

Se Maria Magda Sala e Lino Cappuccio-Treskovsky sono autori di due romanzi di consumo dichiaratamente antisemiti, un'altra opera di cui stiamo per occuparci è apparentemente la storia di un *ménage-à-trois* sullo sfondo della tarda belle époque e dell'Europa interbellica. In realtà, si tratta di una coppia di romanzi, perché il secondo è la naturale prosecuzione del primo: *Lilith* (1934) e *Il paradiso terrestre* (1935). L'autore è Salvator Gotta (1887-1980), scrittore piemontese abbastanza noto nella prima metà del Novecento (viene ricordato quale autore nel 1925 del testo dell'inno ufficiale fascista «Giovinezza»)¹²¹. Autore di opere in prosa, di sceneggiature cinematografiche e di opere teatrali¹²², la sua produzione romanzesca pullula di figure femminili ebraiche dall'erotismo piuttosto marcato, spesso usate come alter ego della «buona madre di famiglia». Nato a Montallo Dora (Ivrea), Gotta compì gli studi classici a Ivrea sotto precettori ecclesiastici. A Torino s'iscrisse alla facoltà di giurisprudenza, pur frequentando assiduamente le lezioni di Arturo Graf (subendo, a sua stessa detta, le influenze dei veristi e di scrittori come Fogazzaro)¹²³. Dopo la Prima guerra mondiale, cui partecipa come volontario, si avvicinò alle avanguardie letterarie. Fiancheggiatore del fascismo (di cui condivide il richiamo a una salda e virile tradizione), si conquista una certa fama con opere come *Il piccolo alpino* (1926) e *Mistica patria* (1932)¹²⁴. Aderì alla RSI. Nel dopoguerra, pur conducendo un'esistenza maggiormente defilata nella sua amata Liguria, continuò a scrivere opere di evasione (tiene, fra le altre, una famosa rubrica sul settimanale a fumetti «Topolino»). Gotta è noto soprattutto per il «ciclo dei Vela», una serie di romanzi che narrano la vicende di una famiglia piemontese del canavese dalla solida morale religiosa dal Risorgimento fino al secondo dopoguerra (ripubblicata da Mondadori dal 1954 al 1968 in otto volumi)¹²⁵.

Come abbiamo detto, il primo romanzo del binomio narra la storia di un incrocio amoroso fra Andrea Sales, giovane ragazzo piemontese di umili origini, l'ebrea tedesca Else Wolf e la giovane sposa di lui Maria. *Lilith* è la storia di un'iniziazione amorosa e sensuale: quella dell'uomo alla conoscenza (e corruzione) umana tramite la «femme fatale»¹²⁶. Andrea perde la

120 Cfr. *ivi*, p. 404.

121 Cfr. S. Camasio, *Addio giovinezza! (dal capolavoro di S. C. e N. O.)*, riduzione e sceneggiatura di S. Gotta e F. M. Poggiali, Roma, S. A. Ind. Cinematogr. Italiane, 1940.

122 Cfr. G. Marchesi, *La letteratura italiana e il cinema. Cento anni (1907-2008) di racconti, romanzi e poesie di ambientazione e/o argomento cinematografico*, prefazione di G. Novoli, Milano, CUEM, 2009, pp. 107 ss.

123 Cfr. S. Pugliese, *Salvator Gotta. Saggio bibliografico (1909-1929)*, Milano, Baldini & Castoldi, 1929; G. Ravagnani, *Il Novecento letterario italiano (i contemporanei)*, serie prima, Bologna, Testa, 1939, pp. 71-77.

124 Cfr. Jesi, *Cultura di destra*, cit., pp. 179 ss.

125 Cfr. S. Gotta, *Ivrea e il Canavese nell'opera di Salvator Gotta*, Ivrea, G. Enrico, 1959.

126 Sulla figura di Lilith si vedano J. Bril, *Lilith, o l'aspetto inquietante del femminile*, Genova, ECIG, 1990; R. Gozzini (a cura di), *Oltre Lilith. Il femminile sacro*, Roma, Gangemi, 2006. In relazione ai romanzi di Gotta si confronti P. Auraix-Jonchière, *Lilith, avatars et métamorphoses d'un mythe entre romantisme et décadence*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2002, pp. 324 ss. Sulla «femme fatale» di fine secolo più

sua «innocenza» il giorno in cui, dalle scogliere di San Solo, vede nuda in barca la giovane Else nell'agosto del 1912¹²⁷. Il ragazzo s'innamora immediatamente della bella ebrea tedesca, che gli confessa non soltanto la propria precocità spirituale e sensuale, ma anche la profonda dicotomia femminile che esisterebbe nella tradizione ebraica:

«Quando Iddio ebbe creato l'uomo, Lilith, che era un angelo, sorella di Lucifero, sentì un prepotente bisogno d'umanità e si staccò dalle coorti divine del cielo, scese in terra e fu la prima donna che Adamo possedette. Posseduta da un uomo, divenuta carne di lussuria, non perdette però le ali che Iddio le aveva dato per volare nelle alte sfere dello spirito. Soggiaceva all'uomo, si prostrava nella terra con lui, ma dopo l'amore si levava sempre, tendeva a innalzarsi, per nostalgia del cielo. Ed ecco che Adamo, per non perderla, tanto gli era cara, si alzava sulle due gambe, drizzava il suo corpo, tendeva le braccia e gli occhi verso l'alto ove Lilith avrebbe voluto tornare. E così Adamo si trasformava, a poco a poco, da animale, in uomo, diventava, per amore di Lilith, un essere che, mentre ha i piedi posati sulla terra, tende al cielo. Dal connubio di Adamo con Lilith nacquero i giganti.

«Ma Lilith, sorella di Lucifero, aveva commesso un peccato di superbia: poiché solo a Dio è lecito infondere la gioia dello spirito all'uomo. E perciò Iddio la condannò e la fece precipitare col fratello Lucifero nella profondità dell'inferno. E mandò all'uomo, un'altra donna, che formò da una costola dello stesso Adamo, Eva, la sposa, la compagna, la madre, la sorella, la schiava. Coi che, essendo fatta di sostanza terrena, non ha altro regno che la terra e altro scopo che di eternare la specie umana. Infatti dal connubio di Adamo e di Eva nacque l'umanità.

«Però Adamo non potrà mai dimenticare Lilith. Per cercarla tenderà sempre le braccia verso l'alto. In ogni uomo è rimasto il fascino oscuro e trascendente di Lilith. Eva è la donna della legge; Lilith è la donna dei sensi e dello spirito. Eva divide con l'uomo i dolori e le gioie del mondo; Lilith ispira l'uomo ad emulare Iddio. L'uno gli ricorda che egli è polvere e polvere diventerà; l'altra lo illude d'essere eterno e di sapere creare, in virtù dell'amore, opere da gigante.

«Questa leggenda, radicata nella nostra tradizione ebraica, io l'appresi fin da bambina. Mia madre mi insegnò a considerare Lilith come un mostro di lussuria, e a temerla come voi temete Lucifero. Ma io ricordo che non potei mai temere Lilith; non ebbi mai paura. E fui ben presto in grado di comprendere la verità che sta chiusa nella sua leggenda.

«Nascono al mondo donne impastate di umano e di divino come Lilith. Sono più rare di quelle che somigliano ad Eva, ma ogni uomo può conoscere o anche soltanto sfiorare la sua Lilith. Creata dannata, per giudizio del mondo, fin da quando muove i suoi primi passi di femmina. Quando si convincerà il mondo che la sensualità è la risultante di una determinata costituzione organica nella donna e non un vizio che essa acquista? [...]

«Ed ho cercato la solitudine, mi sono dedicata ad ogni sorta di studi, ho letto migliaia di libri d'ogni genere, scegliendomi a caso nella biblioteca di mio fratello che volli poi sempre seguire in tutti i suoi viaggi. Questa lotta contro la mia natura ha salvato la mia purezza. Sono riuscita a salvarmi dagli inviti, dalle insidie, dalle crisi di sfinimento, dagli inganni della fantasia. Ho acquistato una sicura coscienza del mio destino. Sono giunta agguerrita alle soglie dell'amore. Sfuggendo la canea degli uomini inquinati dal vizio d'amare, sono andata verso l'uomo quale dev'essere stato prima che il vizio lo corrompesse nell'anima e nei sensi. L'ho pensato come il re di un mondo vergine e nuovo. L'ho desiderato così come tu sei.

«È un atto di superbia il mio? Può darsi. E so fin d'ora che sarò condannata a una solitudine assai più greve

in generale si veda B. Dijkstra, *Idoli di perversità*, Milano, Garzanti, 1988; id., *Perfide sorelle*, Milano, Garzanti, 1997.

127 Cfr. S. Gotta, *Lilith*, Milano, Baldini & Castoldi, 1934, pp. 8 ss.

di quella che mi ha tenuto finora. Lilith non potrà mai essere la compagna di Adamo. Lilith non è la donna che la legge concede all'uomo sulla terra»¹²⁸.

Questa lunga confessione indica quale sarà il doloroso dilemma che dovrà affrontare il protagonista maschile del romanzo: scegliere Lilith oppure Eva, la «trasgressione» oppure la «normalità». Inizialmente, Andrea decide di lasciarsi guidare dai sensi. Malgrado lo scetticismo del padre fattore¹²⁹, il giovane canavese si reca in Germania a studiare per seguire le sorti della sua amata Else¹³⁰. Siamo alla vigilia della Prima guerra mondiale. Andrea ed Else vivono un'intensa storia d'amore fisico e intellettuale a Stoccarda¹³¹. Entrambi aiutano il fratello di lei, Hans, un sociologo simpatizzante per la causa comunista, alla stesura di articoli e opuscoli propagandistici¹³². Nel luglio del 1914, durante una vacanza nella Foresta Nera, Else resta incinta di Andrea¹³³. Ma la guerra li separerà: lei torna a Stoccarda, dove viene arrestata dalla polizia per attività sovversiva, mentre lui rientra in Italia dalla madre (separata da tempo dal padre)¹³⁴. Lo spartiacque bellico costringe Andrea a cambiare vita. Parte volontario per la guerra non sapendo esattamente che cosa ne sarà del suo futuro¹³⁵. Dopo la guerra si iscrive all'Università di Torino e termina i propri studi. Nel 1920 sposa quasi per inerzia Maria, la sorella di un suo commilitone paesano, una brava ragazza senza particolari pretese dalla vita¹³⁶. Da lei avrà cinque figli. Conduce una tranquilla vita coniugale, fatta di pochi eventi esterni e di grandi struggimenti interiori. Lavora come dirigente di una miniera di ferro a Colonna, nei pressi di Cogne, sotto la supervisione di un tedesco (Franz Keller)¹³⁷. Tutto sembra dimenticato e sepolto dalle macerie belliche, finché Else non ricompare improvvisamente nella sua vita.

Siamo nel 1932. Andrea riceve la visita di Claudio Vela, suo vecchio amico, nonché io narrante del romanzo. Claudio gli dice di aver incontrato Else e Hans a Subiaco, nel Lazio. Il mondo interiore di Andrea si ridesta dal vecchio torpore: è come se quella notizia avesse rivivificato la vita spirituale¹³⁸. A ottobre Claudio gli consegna una lettera di Else proveniente da Montecassino, che narra dettagliatamente la vita dei suoi ultimi anni: dopo la guerra lei e il fratello si erano recati in Russia, ma Stalin li espulse nel 1922. Andrea, il piccolo nato dal loro amore prebellico, trovò rifugio in un collegio annesso a un convento di Magonza. Dotato di un temperamento mistico, ma fragile di costituzione, il ragazzino muore in pace proprio nel

128 Ivi, pp. 57-62.

129 Cfr. ivi, pp. 78 ss.

130 Cfr. ivi, pp. 86 ss.

131 Cfr. ivi, pp. 100 ss.

132 Cfr. ivi, pp. 121 ss.

133 Cfr. ivi, pp. 136 ss.

134 Cfr. ivi, pp. 143 ss.

135 Cfr. ivi, pp. 162 ss.

136 Cfr. ivi, pp. 197 ss.

137 Cfr. ivi, pp. 173 ss.

138 Cfr. ivi, pp. 216-217.

monastero Montecassino¹³⁹. Andrea si reca immediatamente laggiù. Qui incontra padre Ulrico, priore del convento, che gli racconta gli ultimi giorni del suo figlioletto e gli consegna un plico contenente le sue foto¹⁴⁰. Anche Claudio gli recapita una lettera del figlio, che sul letto di morte auspica l'amorevole ricongiungimento dei suoi genitori. Else si trova a Torino che lo aspetta:

Ma appunto perché credo al Decalogo e al sublime senso di umanità che la informa, non posso né potrò mai dimenticare Lilith. Ella resta in me come la più possente forza della umana natura. Colei che dal fango mi ha portato su nel giro delle stelle e poi più in alto ancora, fino alla soglia del regno di Dio.

Misteriosa forma di carne ispiratrice dello spirito, angelo e donna, io la vedo e la vedrò per sempre: bianca, colta in pieno dal sole, la faccia rivolta verso l'azzurro. È la mia tribolazione e la mia consolazione. Emerge da queste grandi ombre che mi fan prigioniero. Sflora il Gran Paradiso, immenso altare¹⁴¹.

La fine di *Lilith* è anche l'inizio – e la fine a suo modo – del *Paradiso terrestre*¹⁴². Il romanzo si apre con una tragedia montana: il 20 novembre 1932 Franz Keller, Andrea e Maria vengono travolti da una valanga in Valle d'Aosta. Il corpo di Maria non viene più ritrovato¹⁴³. L'io narrante del romanzo, Claudio Vela, dice di aver ricevuto dall'amico Andrea e da Else tutti i documenti della loro storia d'amore (a partire dalla nascita del «mito» di Lilith)¹⁴⁴. Dopo la morte della moglie e – soprattutto – del figlio, Andrea è entrato in depressione. Non è più in grado di lavorare in miniera. Else e Claudio si recano a trovarlo nella casa di cura in cui si trova (soffre di una strana malinconia catatonica, secondo la diagnosi medica)¹⁴⁵. I figli di Andrea restano a Ivrea e a Cogne, ospiti della famiglia Vela e della cura di Candida Canzio, amica d'infanzia di Maria, divenuta nutrice dei ragazzi alcuni anni prima¹⁴⁶. Piano piano, Andrea si riprende. Abbandona la clinica e si reca a Roma, dove un senatore gli ha offerto un posto di consulente tecnico della società mineraria per cui lavora¹⁴⁷. Nella città eterna Else e Andrea si riuniscono. Vivono insieme per alcuni mesi, condividendo gli spazi fisici e le esperienze interiori. Sembrano tornati i tempi del «paradiso terrestre» agognato sin dalla loro giovinezza¹⁴⁸. Ma l'idillio prebellico stenta a ricrearsi. Andrea, che è diventato ormai un cattolico romano convinto, cerca surrettiziamente di convertire l'«ebrea» Else¹⁴⁹. Una sera, dopo una cena a casa di amici ebrei di lei, Andrea giunge a

139 Cfr. *ivi*, pp. 267-273.

140 Cfr. *ivi*, pp. 282 ss.

141 *Ivi*, pp. 311-312.

142 Cfr. G. Romano, *Recensione a Il paradiso terrestre* di S. Gotta, «La Rassegna mensile di Israel», X, 4.-5, agosto-settembre 1935, pp. 231 ss.

143 Cfr. S. Gotta, *Il paradiso terrestre*, Milano, Baldini & Castoldi, 1935, pp. 7 ss.

144 Cfr. *ivi*, pp. 12 ss.

145 Cfr. *ivi*, pp. 107 ss.

146 Cfr. *ivi*, pp. 51 ss.

147 Cfr. *ivi*, pp. 113 ss.

148 Cfr. *ivi*, pp. 136 ss.

149 Cfr. *ivi*, pp. 139. ss.

sospettare di un ebreo tedesco di nome Rosenthal, ritenuto l'amante di Else¹⁵⁰. Ma la «conversione» ormai è impossibile:

– Ma perché?

– La razza!

Egli tacque, colpito da quella parola pensata tante volte: la razza. C'era dunque qualche cosa, nel loro sangue, che li divideva?

– Sapessi quanto ho temuto che in te si svegliasse la tua! Tanto, da sentirmi... come mi senti già... come mi sentirai sempre di più... un'estranea, una che parla un linguaggio per te incomprensibile. Noi parliamo già due linguaggi incomprensibili, Andrea. Ed è una cosa terribile per due amanti come noi, che non si amano solo con la carne, ma con lo spirito¹⁵¹.

A questo punto Gotta introduce alcuni brani tratti dai diari di Else e Andrea tra il maggio e il giugno del 1933. L'«ebrea errante» (come la definisce sarcasticamente il cattolico Andrea) si rende conto del grande cambiamento che è intercorso nel suo amato italiano: ha perso quella libertà spirituale e sensuale che li aveva avvicinati vent'anni prima. Andrea, dopo essersi confessato con padre Ulrico durante una visita al monastero di Montecassino, giunge a chiedere la mano di Else per esaudire alle ultime volontà dell'omonimo figlio, che voleva nuovamente insieme i suoi genitori sotto l'egida del Signore, non come semplici amanti o concubini¹⁵². L'epilogo del romanzo avviene nel luogo dove tutto era iniziato vent'anni prima. Andrea si reca in villeggiatura con i figli a Baia Pagana, nei pressi di Rapallo. Qui la figlia Giovanna si ammala gravemente di tifo¹⁵³. Qui Else, giunta per conoscere i figli di Andrea in previsione di un'unione più duratura, si rende conto che il suo posto è altrove, che è l'amorevole Candida a doversi occupare di lui e della sua figliolanza¹⁵⁴. In una convulsa discussione romana, Else confessa falsamente ad Andrea di non amarlo più e di essere diretta a Parigi per ricongiungersi con Rosenthal¹⁵⁵. Questo inganno è l'unico modo che ha per sganciarsi da una situazione divenuta ormai insostenibile. Consegna a Claudio il suo diario e decide di imbarcarsi da Genova per New York, dove l'aspetta il fratello esule. Siamo nell'estate del 1933. Il nazismo ha ormai preso il potere in Germania. Sembra che per Lilith e per le donne come lei non ci sia più spazio nella vecchia Europa:

– Che faccia, mio Dio! Vengo sempre più ad assomigliare alla zia Rachele.

– A chi?

150 Cfr. *ivi*, pp. 180 ss.

151 *Ivi*, p. 210.

152 Cfr. *ivi*, pp. 212 ss.

153 Cfr. *ivi*, pp. 258 ss.

154 Cfr. *ivi*, pp. 262 ss.

155 Cfr. *ivi*, pp. 295 ss.

– A una mia vecchia zia di Stoccarda; una vecchia ebrea. Andrea l'ha conosciuta. Ha abitato in casa sua. Gli dica poi anche questo: «Else ora assomiglia a Rachele». – Rise. Si dette un po' di cipria sul viso. – *Alav Ascialom!* La pace sia con voi! La zia Rachele usava salutare così quelli che entravano nella sua bottega sotterranea. Ripeta ad Andrea questa frase *jiddisch*: se la ricorda certamente. Aspetti: glie la scrivo. Mi ridia i miei quaderni, un momento. – I suoi occhi ora lucevano ironici e un poco esaltati. Trassi di tasca i due quaderni, – Non il primo: quest'altro. Ha una penna? Grazie. – Scrisse sull'ultima pagina la data «20 agosto 1933» e, sotto, a grossi caratteri: «Alav Ascialom [*sic*]!»¹⁵⁶

La produzione romanzesca di Salvator Gotta non era affatto nuova a personaggi ebrei. Ne *Il primo Re* (1921), dove si narra la passione «proibita» tra il duca Ardicino d'Amasio, discendente del primo re d'Italia Arduino, e la profuga russa Tatiana, appaiono alcuni motivi ricorrenti: la figura maschile contadina, nobile d'animo, riformatrice (intende dividere i propri averi tra le famiglie contadine della sua tenuta) ma priva della fede in Dio, soggiace alle grazie della «famme fatale», la quale perderà il figlio del «peccato» e morirà. Il protagonista, che terminerà – come il piccolo Andrea – la propria esistenza in un convento, viene a scoprire che Tatiana, in fuga dalla rivoluzione russa, si era spacciata per l'ebrea Anna Goldschmid¹⁵⁷. Copiosi sono riferimenti a personaggi ebrei in altri romanzi del periodo interbellico: ne *Il nome tuo* (1927) affiora lo stereotipo della solidarietà etnica ebraica¹⁵⁸; in *Portofino* (1936) appaiono i personaggi collaterali di Carlo Goldstein ed Helma Kun, l'ebreo banchiere e l'ebrea ballerina senza fissa dimora¹⁵⁹; in *A bocca nuda* (1937) abbiamo Bachmann, grosso gioielliere ebreo di Budapest, che lavora indefesso ad Anversa sotto gli occhi della protagonista¹⁶⁰; in *I giganti innamorati* (1938) l'ebreo assume le vesti abituali del finanziere¹⁶¹. Nel periodo postbellico lo stereotipo tende a scemare ma non a scomparire del tutto: in *Macerie a Portofino* (1945) si accenna alla deportazione di massa degli ebrei¹⁶²; in *I sensitivi* (1946) riaffiora lo «femme fatale» rossa ed ebrea¹⁶³; in *Tempo della regina Margherita* (1952) e *Ilaria* (1964) si ripresenta lo stereotipo antiggiudaico cristiano¹⁶⁴. La lunghissima produzione romanzesca di Gotta dimostra di aver saputo intersecare gli «antieroi» per eccellenza del feuilleton di fine Ottocento con lo «spirito dell'epoca» fascista: tutto ciò che vi è di sradicato è «ebraico».

III.6 Il trionfo dello stereotipo: *Il cuore a destra* di Gian Paolo Callegari (1939)

Non tutti gli ebrei sono «gentili» come Else e lasciano volontariamente il vecchio

¹⁵⁶ Ivi, pp. 301-302.

¹⁵⁷ Cfr. id., *Il primo Re*, Milano, Baldini & Castoldi, 1922, pp. 119 ss.

¹⁵⁸ Cfr. id., *Il nome tuo*, Milano, Mondadori, 1960, p. 119.

¹⁵⁹ Cfr. id., *Portofino*, Milano, Baldini & Castoldi, 1936, pp. 136 ss.

¹⁶⁰ Cfr. id., *A bocca nuda*, Milano, Baldini & Castoldi, 1937, pp. 127 ss.

¹⁶¹ Cfr. id., *I giganti innamorati*, Milano, Mondadori, 1964, pp. 93 ss.

¹⁶² Cfr. id., *Macerie a Portofino*, Milano, Mondadori, 1963.

¹⁶³ Cfr. id., *I sensitivi*, Milano, Mondadori, 1946.

¹⁶⁴ Cfr. id., *Tempo della Regina Margherita*, Milano, Mondadori, 1952; id., *Ilaria*, Milano, Mondadori, 1964, p. 53.

continente. Vi sono altri che continuano a «sfruttare» i poveri cristiani, alimentando in tal modo il mito dell'«ebreo errante» attaccato al denaro che complotta per il potere mondiale. È il caso di un romanzo di Gian Paolo Callegari (1909-), pubblicato a Milano nel 1938 e intitolato *Un cuore a destra*. Laureato in giurisprudenza nella natia Bologna e divenuto noto nell'anteguerra come romanziere e corrispondente di varie testate giornalistiche (fra cui «Il Tempo», «La Stampa», «L'Illustrazione Italiana», «Il Giornale d'Italia» e «La Tribuna»), Callegari vince nel 1937 il «Premio Biella» grazie al romanzo – dagli echi nazistoidi – *La terra e il sangue*¹⁶⁵. Dopo una prima esperienza nel mondo della documentaristica propagandistica (nel 1940 è sceneggiatore de *L'ebbrezza del cielo*), lo scrittore bolognese riscuote un certo successo di critica e di pubblico nel secondo dopoguerra quando si dedica con profitto alla redazione di drammi (come *Ombre negli occhi*, *Cristo ha ucciso*, *Le ragazze bruciate verdi* e *La pistola di carbona*) e, soprattutto, di sceneggiature televisive e cinematografiche (*Stromboli terra di Dio* del 1950 di Roberto Rossellini, *Canne al vento* del 1958, tratto dall'omonimo romanzo di Grazie Deledda, e una serie di produzioni del genere avventuroso e «peplum»)¹⁶⁶. Di particolare interesse è il fatto che l'autore abbia rinnegato la sua produzione prebellica (che contemplava, fra l'altro, l'opera propagandistica *Storia ed essenza della corporazione fascista*)¹⁶⁷ e abbia abbandonato il genere romanzesco (dopo la guerra si ricordano solo *Un pugno di mosche* del 1948 e *I baroni* del 1950).

Il titolo del romanzo potrebbe trarre in inganno. Il «cuore a destra» non indica l'appartenenza o la passione politica del protagonista, quanto – secondo Traldi – la sua totale devozione al portafoglio (nella tasca destra del pantalone)¹⁶⁸. Protagonista dell'intreccio è l'ebreo ungherese Gabriele Gold. Callegari inizia il racconto proponendo al lettore una situazione già consolidata. Siamo a Roma, intorno al 1930. Gabriele si è appena sposato con la giovane Rosetta Massara, figlia del proprietario dei Consorzi Tessili Italiani, dopo essersi convertito al cristianesimo¹⁶⁹. Divenuto ormai direttore generale dell'azienda, Gabriele punta dichiaratamente a prenderne il controllo. Mentre la moglie, ingenuamente innamorata, non sembra consapevole delle mire del giovane ebreo rampante, l'avvocato di famiglia Fabio Fabelli e Ortensia, sorella di Rosetta, sono gli unici che cercano di mettere in guardia i familiari dagli affari poco trasparenti di Gold¹⁷⁰. Le difficoltà dell'azienda (le condizioni di salute di Adolfo Massara sono gravi) inducono Franco, fratello di Rosetta, a chiedere l'aiuto di Davide, fratello di Gabriele, che vive

165 Cfr. A. Traldi, *Fascismo e narrativa. Una proposta di critica politico-ideologica con qualche riscontro americano*, Foggia, Bastogi, 1984, pp. 53-54.

166 Cfr. M. Grillandi, *Gian Paolo Callegari*, in *Letteratura italiana (i contemporanei)*, vol. 5, Milano, Marzorati, 1974, p. 737.

167 Cfr. G.P. Callegari, *Storia ed essenza della corporazione fascista (Edizioni de L'assalto)*, Bologna, Stab. Poligr. Riuniti, 1935.

168 Cfr. Traldi, *Fascismo e narrativa*, cit., p. 59; Gunzberg, *Strangers at Home*, cit., pp. 263-264.

169 Cfr. G.P. Callegari, *Il cuore a destra*, Milano, Gastaldi, 1938, parte I (*Un buon affare a Sant'Agnese*), § 1.

170 Cfr. *ivi*, § 3.

ormai da anni in Francia¹⁷¹. La figura di Gabriele è dipinta con tinte piuttosto fosche: oltre ai maneggi affaristici, l'ebreo ungherese si accompagna con donne poco raccomandabili¹⁷². Scarso successo hanno i tentativi da parte di Gianni Felici di mettere in guardia Rosetta dalla vita extraconiugale del marito¹⁷³. La prima parte del romanzo si chiude con Gabriele che, a colloquio con l'avvocato Fabelli, cerca di fare chiarezza sulla situazione patrimoniale dell'ingegnere Adolfo e sulla successione. Ormai è chiaro che Gold (*Nomen omen*) ha l'unico obiettivo di raggiungere il potere economico e finanziario¹⁷⁴.

Nella seconda parte del romanzo (intitolata emblematicamente *La carne di porco*) l'autore ci mette al corrente della vita trascorsa del protagonista. Sappiamo che Gabriele è un ebreo ungherese proveniente da Budapest, che partecipa alla Prima guerra mondiale nelle file austriache. Nel 1918, dopo aver disertato sul Carso, torna nella sua città per intraprendere un'attività consigliatagli da un correligionario morto sul fronte (un certo Bela Lukas)¹⁷⁵. Nel frattempo, il negozio di famiglia è fallito. La città è in preda alla rivoluzione comunista di Bela Kun. Bireny, un amico di gioventù di Gabriele, riformato perché storpio, ha fatto fortuna nel settore delle carni¹⁷⁶. Gold, rivoluzionario solo per opportunismo, decide di prendere il posto di lavoro di Bela Lukas all'interno di consorzio delle carni (malgrado l'opposizione di Schall, un vecchio lealista che ha capito la stoffa di Gabriele), visto che non può raggiungerne la sorella Magda, a Vienna¹⁷⁷. Gold rifiuta di aiutare lo zio Blumberg in un'impresa di carni suine (apparentemente lucrativa)¹⁷⁸. Marta Zoltan (alias Lazar), una giovane impiegata, lo avvicina con l'intenzione di chiedergli aiuto per la liberazione di suo padre. Gabriele ritiene che sia un buon partito (la sua famiglia possiede latifondi nei pressi del lago di Balaton), ma poi si rende conto che è povera in canna e che la guerra e la rivoluzione l'hanno impoverita. Nel frattempo la sua posizione si aggrava: scoppia un'epidemia di carbonchio, di cui sono ritenute responsabili le carni macellate dallo zio¹⁷⁹. Gabriele, ritenuto complice di Blumberg, è costretto a fuggire da Budapest (dopo aver accusato dell'intrigo Bireny): è un disertore per i lealisti, è un sabotatore per i rivoluzionari. Non gli resta che Vienna, dove si trova Magda, sorella del suo commilitone Bela¹⁸⁰.

Se la rivoluzione l'ha respinto, non sembra che la capitale della reazione sia in grado di accoglierlo a braccia aperte. Gabriele giunge a Vienna alla ricerca di Magda. Invece d'incontrare

171 Cfr. *ivi*, § 4.

172 Cfr. *ivi*, § 6.

173 Cfr. *ivi*, § 9.

174 Cfr. *ivi*, § 10.

175 Cfr. *ivi*, parte II (*La carne di porco*), § 1.

176 Cfr. *ivi*, § 2.

177 Cfr. *ibidem*.

178 Cfr. *ivi*, § 3.

179 Cfr. *ivi*, § 4.

180 Cfr. *ivi*, § 6.

la sorella del commilitone, fa la conoscenza di una ragazza di nome Kate Nogler, che altri non è se non la sorella di Fritz, fratello invalido che ha combattuto anch'egli sul Carso¹⁸¹. Gabriele incontra finalmente Magda, pregandola di assumerlo in ricordo della vecchia amicizia (e della fede religiosa) che lo legava al fratello Bela¹⁸². Intanto anche a Vienna lo raggiunge lo spettro della diserzione: durante una conferenza di reduci Gold rivede Schall, il soldato ungherese che già a Budapest avrebbe voluto vederlo in prigione¹⁸³. Gabriele decide di lasciare la città, ottenendo un impiego grazie a Magda¹⁸⁴. La donna lo affida al suo socio Arturo Budrio, un ebreo italiano che riesce a condurlo oltre il confine. Arturo lo istruisce su cosa fare in Italia, convinto ormai che sia giunto il momento storico della supremazia ebraica:

– È il nostro momento, caro Gold, la guerra ha disgregato le classi e vibra l'ubbricatura [sic] pericolosa di chi si sveglia appena da un massacro: si è fatta strada l'idea di uno stato ebraico. Crediamo ora veramente che le nostre profezie siano sulla strada della realtà. In ogni stato abbiamo i nostri uomini al potere e chi è in basso controlla la finanza. È solo questione di tempo. Ma il pericolo maggiore sarebbe che questa ubbricatura [sic] sfumasse. Fino che le classi si combattono e in seno agli stati gentili c'è fuoco, noi guadagnano terreno. Occorre tenere vivi i partiti rivoluzionari. È logico. Da cosa può sortire la nostra supremazia mondiale e la ricostruzione del regno palestinese? Da una rivolta che sia come quella dell'89 ma vasta tanto da abbracciare il mondo. Fatevi una idea di quello che è accaduto in Russia e vedete se non ho ragione. Soltanto che noi dobbiamo usare modi più cauti, per ora. Occorre infiltrarsi nei centri economici e tirarci su l'uno con l'altro dentro: quando si è padroni occorre ben poco a disporre di tutto¹⁸⁵.

Inizia così l'esperienza italiana del ragionier Gold nel settore dei pellami (Manifatture Generali). Dopo aver superato brillantemente i contrasti all'interno dell'azienda (è accusato dal capo contabile di aver falsificato il titolo di studio)¹⁸⁶, Gabriele riesce a fare carriera: diventa presidente di un locale circolo («Aurora»); si fida con Tilde, figlia del proprietario della sua pensione; ottiene un aumento da Budrio, che comincia a temere l'ambizione dell'ebreo ungherese¹⁸⁷. L'esperienza alla manifatture dura poco. I rapporti con Tilde sono sempre più tesi per via di alcune voci che girano su di lei¹⁸⁸. Gabriele, invisato ai suoi colleghi per l'eccessivo arrivismo, viene investito da un'auto mentre si trova in Svizzera per una gita col suo circolo¹⁸⁹. A investirlo è stato Franco Massara, soldato italiano che conobbe sul fronte e al quale diede da mangiare in cambio della medaglietta materna. Budrio convince l'ebreo ungherese a rifiutare

181 Cfr. *ivi*, parte III (*L'irresistibile testa di un uomo*), § 2.

182 Cfr. *ivi*, § 3.

183 Cfr. *ivi*, § 4.

184 Cfr. *ivi*, § 5.

185 *Ivi*, pp. 176-177.

186 Cfr. *ivi*, parte IV (*La medaglietta di un prigioniero*), §§ 1-2.

187 Cfr. *ivi*, 3.

188 Cfr. *ivi*, § 5.

189 Cfr. *ivi*, § 7.

l'indennizzo per l'incidente e a farsi assumere dalla ditta di Massara, in modo da fungere da «talpa» per le Manifatture Generali¹⁹⁰. Accudito da Rosetta, Gabriele si conquista l'amore della famiglia Massara per il «bel gesto» bellico¹⁹¹. Adolfo, impietosito dalla storia di Gabriele e sorpreso dal suo gesto, decide di assumerlo nei Consorzi Tessili Italiani¹⁹².

L'ascesa di Gabriele è ormai irrefrenabile. Piano piano Rosetta si innamora del giovane ebreo «reietto»¹⁹³. Tilde, giunta a Roma con la madre, viene rispedita al mittente da Gabriele, che la minaccia di rivelare le prove di una sua presunta relazione galeotta¹⁹⁴. Mentre conserva ancora un filo diretto con Budrio, Gabriele ottiene progressivamente la fiducia della famiglia Massara. Malgrado le resistenze di Ortensia, Adolfo si è convinto ad associare il giovane ebreo ungherese alla sua ditta, visto e considerato che intende sposare la figlia Rosetta¹⁹⁵. La nascita della piccola Dori non migliora la situazione familiare. Gabriele intende spedire la figlioletta in un collegio inglese, non provando verso di lei particolare trasporto¹⁹⁶. Rosetta trascorre molto tempo con l'amico Gianni, favorendo la diffusione di alcuni pettegolezzi malevoli sulla loro liaison¹⁹⁷. Durante una battuta di caccia, Rosetta confessa all'amante Gianni Felici la propria situazione matrimoniale insostenibile. Inavvertitamente spara un colpo di fucile, che sfiora Gabriele¹⁹⁸. È l'evento che aspettava: l'ebreo ungherese minaccia la moglie di accusarla di tentato omicidio (chiaro sarebbe il movente: liberarsi del terzo incomodo). La moglie prende la figlia e scappa via di casa¹⁹⁹. Gabriele convoca prima il cognato Franco, poi l'avvocato di famiglia Fabelli per porli di fronte a una scelta: o la ditta Massara gli vende tutte le azioni dei Consorzi Tessili, oppure lui andrà a denunciare la moglie per adulterio e tentato omicidio²⁰⁰. La vendetta dell'«ebreo errante» si è finalmente consumata con una mano nella tasca destra del suo pantalone.

III.7 Ebraismo e bolscevismo (III): *L'avvoltoio sul nido* di Ruffillo Uguccioni (1939)

Continuando sulla falsa riga inaugurata da Ugo Mioni, un altro prelado cattolico dedica un romanzo all'«anomia ebraica». Si tratta del salesiano Ruffillo Uguccioni e del suo *Avvoltoio sul nido* (1939). Ci troviamo di fronte al tentativo – già intrapreso da Chelazzi – di costruire un romanzo per ragazzi didattico ed educativo, dove l'ebreo compare come l'essere «disumano» e «disumanizzante» per antonomasia, distruttore dei valori cristiani basati sull'innocenza dei fanciulli e sull'amore degli adulti. Nato nei pressi di Modena nel 1891, Uguccioni divenne

190 Cfr. ivi, § 9.

191 Cfr. ivi, § 10.

192 Cfr. ivi, § 11.

193 Cfr. ivi, parte V (*Un usignolo e un bacio fra le rose*), § 1.

194 Cfr. ivi, § 3.

195 Cfr. ivi, § 4.

196 Cfr. ivi, § parte VI (*Lui, Gold*), 3.

197 Cfr. ivi, § 2.

198 Cfr. ivi, §§ 3-4.

199 Cfr. ivi, § 5.

200 Cfr. ivi, § 6-7.

salesiano nel 1907 e sacerdote nel 1916. Direttore delle congregazioni salesiane di Magliano Veneto (1926-1929), Verona (1929-1931) e di Torino, presso la Casa Madre (1931-1934), è noto soprattutto per la sua poliedrica e feconda attività letteraria. È autore di numerosi libri per la gioventù²⁰¹, di studi (fra cui una biografia di Don Bosco più volte riedita)²⁰², di alcune storie romanzate (come *Memorie di un deportato*)²⁰³. Uguccioni ha scritto numerosi lavori drammatici, molti dei quali dedicati alla figura del padre fondatore della sua congregazione: *Primo Sole* (1932); *Il Presagio* e *Il Vincitore* (1934); *Attorno a un Santo*, *La nuova via*, *Il riposo di un Santo* e *Il Conquistatore* (1936). Muore a Torino nel 1966²⁰⁴.

L'avvoltoio sul nido è una chiara metafora di uno dei protagonisti del romanzo: l'ebreo tartaro Alexandrieff, «che unisce in odioso connubio» «la selvaggia brutalità del tartaro con l'astuto e volpina arte strozzina dell'ebreo»²⁰⁵. La storia, ambientata nella Russia zarista e poi bolscevica, viene narrata dall'autore a un gruppo di ragazzi nella forma di una serie di filmati pseudo-cinematografici²⁰⁶. Una povera famiglia di contadini della Russia tartara (Tatiana e il marito Ivan Teodorovni) è vessata da un usuraio ebreo, «la jena di Kazan», «speculatore ingordo, com'è della miseria e della fame»²⁰⁷, che, a seguito del mancato pagamento di un debito di duecento rubli, decide di sequestrare come pegno il piccolo figlio Wassili («L'avvoltoio se ne fugge rapido come se n'è venuto sul candore immenso della steppa, e un demone occulto mette le ali alla maledetta slitta»)²⁰⁸. Alexandrieff, costretto ad abbandonare in fretta e furia la sua abitazione a seguito di un incendio appiccato dai suoi debitori, porta con sé il bambino, che poi decide di gettare dal finestrino di un treno per liberarsi di un «fardello» ormai economicamente inutile²⁰⁹. Il piccolo Wassili viene salvato da un servo del casellante di Simbirsk, che lo consegna alla polizia ferroviaria²¹⁰. A rimetterci da questa disgrazia è anzitutto Ivan, accusato dall'ebreo di aver appiccato il fuoco alla sua abitazione per vendetta e di aver dolosamente ucciso suo figlio²¹¹. Il contadino, ritenuto colpevole dal tribunale, viene deportato in Siberia, dove farà la conoscenza di un prigioniero eccellente: Vladimir Ilic Ulianov, detto Lenin²¹².

201 Oltre a *L'avvoltoio sul nido*, si ricordano: *Aurora sulle ambe* (1939), *Bellafonte* (1939), *Il piccolo evaso* (1939), *Serenata sulla tolda* (1939), *L'arciere di Allah* (1940), *Serenata ai fantasmi* (1940), *Il sentiero nella Tempesta* (1941), *Il falco di Montechiaro* (1944), *Gaio Circense* (1944), *Aquila nera* (1948), *Il folleto nel castello* (1950), *Jack lo scoiattolo* (1950), *L'elefante bianco* (1952), *L'infante di Spagna* (1953), *Il cannoniere del duca* (1955), *Un grande italiano* (1967).

202 Cfr. R. Uguccioni, *Un grande italiano. Cento episodi della vita di Don Bosco*, Milano, La Sorgente, 1938.

203 Cfr. id., *Memorie di un deportato. Storia vera*, Torino, SEI, 1948.

204 Le notizie biografiche su Uguccioni sono reperibili in E. Valentini, A. Rodinò (a cura di), *Dizionario biografico dei salesiani*, Torino, Ufficio stampa salesiano, 1969, pp. 280-281.

205 Cfr. R. Uguccioni, *L'avvoltoio sul nido*, Milano, La Sorgente, 1950, p. 24.

206 Cfr. ivi, pp. 5-7.

207 Ivi, p. 8.

208 Cfr. ivi, p. 26.

209 Cfr. ivi, p. 34.

210 Cfr. ivi, p. 36.

211 Cfr. ivi, p. 40.

212 Cfr. ivi, p. 51.

Mentre Ivan giunge in Siberia, un altro prigioniero compie il percorso esattamente contrario. Si tratta del pediatra Michele Mohileff, esiliato due anni prima quale «favoreggiatore di idee rivoluzionarie»²¹³. Dopo aver salvato la vita del piccolo figlio del governatore della Siberia Orientale, Michele ottiene la grazia e può tornare a casa da suo padre Wladimir (che pregava di poterlo riabbracciare prima della morte)²¹⁴. Si imbatte per caso nel piccolo Wassili, di cui la polizia ferroviaria di Simbirsk non sa cosa fare, che gli ricorda il figlio Sergio, morto poco dopo il parto insieme all'amata moglie Nadia²¹⁵. Michele decide di adottarlo: Wassili diventerà il suo Sergio. Nel frattempo, la madre Tatiana piange disperata per la scomparsa del figlio e la prigionia del marito, trovando conforto solo nelle parole di Padre Costantino, un sacerdote cattolico polacco giunto anni prima con l'emigrazione di suoi connazionali, che la esorta a pregare e a non disperare nella volontà del Signore. Veniamo a sapere che il prete ha cercato vanamente di salvare Ivan dalla piaga dell'alcool, ma senza successo: mentre Alexandrieff portava via il piccolo Wassili, lui giaceva inerte a terra svenuto e impotente²¹⁶.

Le vicende del romanzo si spostano dal 1908 al 1917. La rivoluzione d'ottobre è ormai scoppiata: l'autocrazia zarista ha lasciato il posto all'autocrazia bolscevica, che ha subito eliminato la famiglia imperiale a Ekaterinburg²¹⁷. L'ebreo Alexandrieff è diventato l'apostolo dei contadini nella regione di Kiew: ora si chiama Kamunoff ed è l'astuto e geniale organizzatore della rivoluzione ucraina antizarista²¹⁸. Mentre Padre Cornelio è costretto a lasciare Mosca per sfuggire alla persecuzione anticristiana²¹⁹, Tatiana è diventata la «Compagna», cioè la madre di un esercito di bambini orfani fuggiti alla fame e diretti a Mosca in cerca di una «famiglia»; spera sempre di abbracciare il suo Wassili fra quell'orda di piccoli disperati²²⁰. Ivan, liberato dopo la fine dello zarismo e divenuto il capo del temibile servizio segreto bolscevico (la Cèka), perseguita tutti i sacerdoti cattolici russi alla ricerca di Padre Cornelio, cui imputa tutti i mali possibili di questo mondo (fra cui, quello di avergli instillato l'«amore» cristiano per il prossimo)²²¹. Dopo aver incontrato per caso la moglie Tatiana a capo dell'esercito di bambini, decide di arrestarla e di condurla a Mosca. Ivan libera la moglie, sperando che involontariamente lo porti al nascondiglio del prete cattolico²²². Falliti i tentativi di rintracciarlo, il capo della Cèka, colto da un momento di commiserazione, trova un lavoro alla moglie presso un ospedale pediatrico moscovita²²³. Qui si riannodano i fili con le vicende del figlio.

213 Cfr. *ivi*, p. 28.

214 Cfr. *ivi*, p. 46.

215 Cfr. *ivi*, pp. 28 ss.

216 Cfr. *ivi*, pp. 25 ss.

217 Cfr. *ivi*, p. 63.

218 Cfr. *ivi*, pp. 64 ss.

219 Cfr. *ivi*, pp. 77-78.

220 Cfr. *ivi*, pp. 69-70.

221 Cfr. *ivi*, pp. 78 ss.

222 Cfr. *ivi*, pp. 82-85.

223 Cfr. *ivi*, pp. 86-87.

Nell'ospedale Tatiana incontra il medico Mohileff, che aveva adottato il figlioletto Wassili. Michele, che ha aiutato Padre Cornelio a sopravvivere alla persecuzione bolscevica, sospetta che la donna sia una spia della Cèka²²⁴. Dopo una funzione cattolica che ha luogo nel capannone di una vecchia magione nobiliare, il prete riconosce la storia della giovane madre per bocca del pediatra e rassicura tutti i credenti circa le sue buone intenzioni²²⁵. Tatiana incontra il piccolo Sergio a casa Mohileff: si rende conto che potrebbe essere il suo piccolo Wassili, ma se non sa spiegarsi come potrebbe esservi finito²²⁶. L'anello di congiunzione è rappresentato dall'«avvoltoio» Alexandrieff-Kamunoff, che, nel frattempo cavalca una rivolta per fame contro l'autorità bolscevica a Kiev²²⁷. La polizia politica di Ivan interviene, sventa la rivolta e riesce ad arrestare l'avventuriero ebreo²²⁸. Il capo della Cèka incontra Tatiana, che le dice delle speranze di ritrovare Alexandrieff in Polonia, ma scambia l'autorizzazione a incontrare l'ebreo con la rivelazione del nascondiglio di Padre Cornelio²²⁹. Poco prima di essere giustiziato, Alexandrieff chiede perdono e confessa di aver gettato il figlio fuori del treno²³⁰. Mentre Tatiana viene fermata, l'ebreo, «come un automa, segue le guardie che lo conducono a morte»²³¹.

La morte dell'avventuriero ebreo non dipana la matassa dell'intreccio. Ivan, infatti, si mette sulle tracce di Padre Cornelio, che Michele, nel frattempo, avvertito telefonicamente da Tatiana, ha portato fuori della sua abitazione con un travestimento. Ma il bolscevico riesce tuttavia ad arrestare il padre Wladimir e a estorcere con l'inganno la verità dal piccolo Sergio (che scopre essere suo figlio)²³². In un improvviso impeto d'amore paterno, il capo della Cèka decide di salvare dalla fucilazione il medico Michele (condannato a morte per attività controrivoluzionaria), liberandolo segretamente insieme a Tatiana, Sergio e Wladimir. Dà loro un lasciapassare per il confine polacco²³³. Sotto le vesti di un giornalista e della sua famiglia, il pediatra attraversa dunque il confine, dove inizia una nuova vita insieme ai suoi cari²³⁴. Ma la storia non è finita qui: Padre Cornelio li raggiunge a Grodno per rivelargli la storia degli ultimi giorni di Ivan. Questi, infatti, è stato arrestato, torturato e condannato a morte per la fuga del pediatra, che ha attirato i sospetti di Lenin in persona²³⁵. Prima di morire, il prete è riuscito a parlargli sotto mentite spoglie grazie all'aiuto di un credente «spione» (Dimitri, esponente della

224 Cfr. *ivi*, p. 103.

225 Cfr. *ivi*, pp. 104-106.

226 Cfr. *ivi*, p. 113.

227 Cfr. *ivi*, p. 91.

228 Cfr. *ivi*, pp. 99-102.

229 Cfr. *ivi*, pp. 122 ss.

230 Cfr. *ivi*, pp. 128-129.

231 *Ivi*, p. 130.

232 Cfr. *ivi*, pp. 141-143.

233 Cfr. *ivi*, pp. 148-150.

234 Cfr. *ivi*, pp. 151 ss.

235 Cfr. *ivi*, pp. 163 ss.

Cèka, ma cattolico)²³⁶. Ivan accetta finalmente l'estrema unzione: «il suo volto è trasfigurato ora dalla gioia»²³⁷. Il racconto del prete termina qui: Michele abbraccia e bacia il piccolo Sergio, che ora ha deciso di chiamarsi Wassili (ma ignora ancora chi sia il suo padre naturale), porge «la mano leale» a Tatiana in lacrime, «sotto lo sguardo commosso del vegliardo [Wladimir], e col plauso festoso di Padre Costantino e Wassili»²³⁸.

III.8 Il poliziotto antisemita: il commissario Schurke di Romualdo Natoli (1941-43)

La piega dichiaratamente antisemita del regime fascista ha esercitato una notevole influenza anche in un genere del romanzo apparentemente insospettabile: il giallo (o «detective story»). Autore di regime di questo filone ormai politicizzato è stato Romualdo Natoli²³⁹. Scrittore piuttosto prolifico a partire dai primi romanzi di avventure dedicati a pubblico generalmente giovane (come *Il solitario di Pietra*, *Il teatro di Ockay*, *Le disgrazie di Bingo*, editi tutti dall'editore milanese Sonzogno nel 1931, 1935 e 1939), Natoli è passato progressivamente al genere del giallo alla fine degli anni Trenta, pubblicando romanzi come *La bara di Ts'ing-Chu* (1937), *La camera sigillata* e *Il misterioso signor Jadis* (1938), *Il mistero delle dune* e *Sangue sul maglio* (1940), *L'incubo sulla metropoli* e *Il marchio di Giuda* (1941), *Il mistero del poligono* e *L'inafferrabile Holiday* (1942), *L'ineffabile Mihali Hovacs*, *Gli invisibili*, *Le misteriose avventure di Wachibi* e *Il sigillo di Allah* (1943). A questa produzione letteraria va affiancata la divulgazione scientifica (*Le meraviglie del mondo animale*, 1941) e storica (*Home fleet*, 1941, *Breve storia della Germania dalle origini fino ai nostri giorni*, 1942, e *L'artiglio sul mondo*, 1946). Natoli continuerà anche nel dopoguerra a sfornare gialli (spesso utilizzando lo pseudonimo di Ellery W. Whinton e Winn): *Capitan terrore* e *La dama di Trau* (1945) *Il delitto di Jean Morel* e *Binoi il grande* (1946), *L'artiglio insanguinato*, *L'anello del profeta* e *Il mistero dei Rutherford* (1949), *La collana di Lady Winthley*, *L'isola dei bruti* e *La morte rossa* (1950), *La maschera di sangue* (1955).

La produzione giallistica di Natoli degli anni Trenta e Quaranta è caratterizzata da una chiara presa di posizione antimodernistica e reazionaria, di progressivo «allineamento» alle scelte politiche fasciste (l'Asse Roma-Berlino)²⁴⁰. In altre parole, l'autore subodora un clima politico e culturale antibritannico e antisemita orchestrato dal regime e tenta chiaramente di offrire un prodotto d'evasione capace di carpire i sentimenti maggioritari della popolazione

236 Cfr. ivi, pp. 173 ss.

237 Cfr. ivi, pp. 180-182.

238 Ivi, p. 187.

239 Cfr. M. Pistelli, *Un secolo in giallo. Storia del poliziesco italiano (1860-1960)*, Roma, Donzelli, 2006, pp. 234-255.

240 Si confronti un altro giallo che ha come protagonisti gli ebrei, ma che è del tutto privo di riferimenti stereotipizzanti, ma che anzi trasmette un messaggio velatamente sionista: A. De Angelis, *Le imprese poliziesche di De Vincenzi. Il candeliere a sette fiamme*, Milano, S.T.E.M., 1936 (il romanzo è stato riedito nel 2005 da Sellerio).

italiana. Non è un caso che fra il 1940 e 1943 compaia come indiscusso protagonista dei suoi gialli l'ispettore di polizia berlinese Welf Schurke. L'ispettore berlinese esordisce in *Sangue sul maglio*, dove risolve sostanzialmente un delitto passionale ambientato in Germania. Ma sarà nei successivi capitoli della sua saga che darà il meglio di sé: *L'uomo e la folla*²⁴¹, *Il marchio di Giuda*, *Il mistero del poligono* e *Il sigillo di Allah*²⁴². Di particolare rilevanza sono il secondo e il terzo, perché è in questi romanzi che i protagonisti di Natoli esternano il proprio virulento antisemitismo. Mentre *Il marchio di Giuda* è ambientato nella Vienna pre-bellica e post-annessione (siamo alla vigilia dello scoppio della Seconda guerra mondiale), *Il mistero del poligono* si gira nella Parigi di Vichy, in una città prostrata e umiliata dalle truppe naziste. L'ambientazione (sono escluse l'Italia e la Germania, paesi «ovviamente» ormai privi di una malavita locale) indica come la polizia tedesca, nelle vesti del suo ispettore di punta, sia effettivamente l'unica capace di riportare l'ordine laddove tale ordine non poteva esserci per «corruzione» democratica o «ebraica».

Il marchio di Giuda narra la storia di una fantomatica sostituzione d'identità perpetrata da un ebreo per guidare le sorti finanziarie e politiche della repubblica austriaca postbellica. Schurke giunge a Vienna a seguito di una strana lettera vergata dal consigliere di stato austriaco (il barone Erich von Weisleiter). Il suo arrivo è costellato da una sequela di strani avvenimenti: davanti al ministero delle finanze incrocia uno strano individuo vestito di nero inseguito dalla polizia, mentre attende di incontrare Weisleiter²⁴³; il barone nega di avergli scritto una missiva²⁴⁴; la figlia del barone (Frida) viene trovata morta in un locale (il «Foemina»), con un'ingente somma di denaro addosso²⁴⁵; nel ghetto ebraico un poliziotto viene derubato del proprio casco²⁴⁶; il cameriere del «Foemina» viene trovato morto vicino al negozio di un ebreo²⁴⁷. Schurke comincia a sospettare un intrigo su vasta scala: decide di collaborare con la locale polizia, guidata dal commissario Döröby, ma tiene all'oscuro sia il ministro delle finanze, sia il barone von Weisleiter²⁴⁸. Questi gli racconta di essere stato investito, dopo l'«Anschluss», della missione di «ripulire» tutto il ministero degli interni austriaco dalla presenza ebraica²⁴⁹. L'astuto poliziotto tedesco, che ha fatto propria la massima paolina *Non satis diu scelerabis judaeae* («l'avete finita di commettere nefandezze o sudici giudei»)²⁵⁰, si getta sulle tracce del complotto ebraico. Il poliziotto che aveva perduto il casco viene rinvenuto in un pozzo del ghetto con indosso un

241 Cfr. R. Natoli, *L'uomo e la folla*, Firenze, Nerbini, 1941.

242 Cfr. id., *Il sigillo di Allah*, Milano, Edizioni Alpe, 1943.

243 Cfr. id., *Il marchio di Giuda*, Firenze, Nerbini, 1941, § 1 (*La corsa dei pinguini*).

244 Cfr. ivi, § 3 (*Il consigliere von Weisleiter*).

245 Cfr. ivi, § 4 (*Il canto del cigno*).

246 Cfr. ivi, § 5 (*Si ritrova il cameriere e si perde un poliziotto*).

247 Cfr. *ibidem*.

248 Cfr. ivi, § 6 (*Consiglio di guerra*).

249 Cfr. ivi, § 7 (*Non satis diu sceleribus, judaeae*).

250 Ivi, p. 29.

enorme anello²⁵¹. Il coriaceo Schurke, scampato a due attentati (uno davanti al ministero, l'altro al «Foemina»), scopre che l'anello di brillanti è stato acquistato alcuni anni prima da Weisleiter²⁵².

Schurke si reca sul luogo del delitto e cattura il negoziante ebreo Löwenthal, accusandolo di aver ucciso Frida, il cameriere del «Foemina» e il poliziotto senza casco²⁵³. L'ispettore berlinese respinge qualsiasi tentativo di corruzione perpetrato dal «corruttore» ebreo, e anzi rinfaccia alla sua «razza» una storica ingratitudine:

– Il mio paese era stato misericordioso con quelli della vostra razza, Löwenthal!... Avreste potuto e dovuto accontentarvi di ciò che vi lasciava. Ma la gente della vostra risma non è fatta per l'obbedienza e il rispetto delle leggi. La vostra mentalità, imbevuta di un falso concetto di superiorità, vi fa guardare con disprezzo i *Goy*, come ci chiamate... Il vostro scopo supremo è il dominio del mondo, e per raggiungere il vostro scopo non indietreggiate davanti ai più infami delitti... [...] Dovevate capire, voi che siete intelligenti, che laddove il parlamentarismo e il democraticismo erano stati sepolti ignominiosamente, non vi era più nulla da fare per la vostra razza, se non accettare con serenità il nuovo stato di cose e cercate di collaborare coi nuovi regimi, per farvi perdonare la vostra origine, e le vostre malefatte e la terribile maledizione che pesa su di voi! [...] Potreste ripetere le parole supreme della prima illustre vittima del vostro odio, Löwenthal... [...] Voglio dire che anche Gesù, che la vostra razza assassinò, prima di raggiungere il trono di Dio, gridò: «*Eli, Eli!... Lamma sabacthami!*». Ma forse, nella vostra bocca, questa suprema invocazione all'amore e alla bontà divina sarebbe profanata...²⁵⁴

La catena di delitti sembra dunque essersi risolta, ma il colpo di scena finale è dietro l'angolo. Schurke, che cena con una sua ex collega berlinese, il ministro delle finanze, il consigliere di stato e il collega viennese, rivela agli astanti che il vero architetto di tutto ciò non è Löwenthal, ma lo stesso barone von Weisleiter²⁵⁵. Questi, in realtà, risponde al nome di Sam Winter, famigerato ladro e assassino ebreo. Schurke svela che è giunto a Vienna per porre fine a un contrabbando di valuta e ad altri loschi affari in cui era coinvolto Winter²⁵⁶. L'ebreo ha potuto agire indisturbato per la complicità di correligionari nel ministero delle finanze austriaco, dove non è avvenuta l'epurazione tedesca. Ecco il racconto dell'ispettore:

«Vienna aveva offerto per quasi un secolo un meraviglioso campo d'azione ai discendenti di Giuda, per sviluppare i piani della loro pazza ideologia. Le necessità economiche del paese avevano facilitato straordinariamente questo intenso lavoro di disgregazione, che doveva trasformare la capitale del vecchio impero cattolico nella piattaforma dalla quale il “popolo eletto” doveva lanciarsi alla conquista del mondo!... E per raggiungere questo scopo [...] nulla è più sicuro e adatto dell'oro. L'oro, soltanto l'oro, come ha scritto Tharaud, è a

251 Cfr. *ivi*, § 8.

252 Cfr. *ivi*, § 11 (*Un'inchiesta riluttante*).

253 Cfr. *ivi*, § 12 (*Signum proelio dedi*).

254 *Ivi*, p. 45.

255 Cfr. *ivi*, § 14 (*Cena all'Astoria*).

256 Cfr. *ivi*, § 15 (*Schurke ritorna*).

portata di mano, facile a portarsi sulla strada del suo ritorno trionfale a Gerusalemme, e a facilitargli il dominio sul resto del mondo. Ora capirete perché questi cari amici si erano abbarbicati ai confini del Reich»²⁵⁷.

Schurke continua indefesso a ricostruire per filo e per segno i retroscena dei delitti austriaci: Winter ha preso il posto del barone morto in guerra nel 1917, giocando sulla notevole somiglianza fra di loro. È riuscito per anni a ingannare la moglie (dato che si trovava spesso lontano per lavoro), finché non è stato costretto a ucciderla nel 1926. Stessa sorte è toccata alla figlia Frida. Tutto il piano ha potuto funzionare non solo grazie alla complicità degli ebrei viennesi, ma anche grazie all'esistenza di fratello gemello di Winter. Questi ha cercato di uccidere Schurke davanti al ministero al momento del suo arrivo, mentre Löwenthal procedeva a eliminare Frida e il barone si trovava nel locale con un alibi completamente immacolato. Tre sono stati gli errori commessi da Winter: aver negato di avergli scritto la lettera (in realtà era stata spedita dalla figlia, sospettosa del sosia paterno); di essersi fatto vedere contemporaneamente in due posti (davanti al ministero e al «Foemina»); e di non portare la fede al dito, come fa ogni vecchio aristocratico cattolico austriaco²⁵⁸. Compiuta la sua missione, l'ispettore tedesco se ne torna a Berlino fra le braccia dell'amata Ursula, fiero di appartenere «a coloro che vi hanno fatto una patria e vi hanno dato un avvenire!...»²⁵⁹

Pochi anni dopo il sagace ispettore berlinese torna protagonista. Siamo a Parigi, nel 1942 (o 1943). Un uomo viene rinvenuto esanime dietro al bersaglio di un poligono militare del Bourget²⁶⁰. Si tratta del barone De Preux, addetto al servizio di controspionaggio francese. Welf Schurke, presente a Parigi quale capo dell'ufficio informazione del Reich, chiede al colonnello Jourdan e al collega (il commissario Bergère) di liberare i due militari rinvenuti sul posto e accusati dell'omicidio: il tenente Lussac e il capitano Pétoux, perché non sarebbero loro i colpevoli²⁶¹. Anche in questo caso, uno dei luoghi cardine è un locale (il «Gatto Nero»), vero emblema della vecchia decadenza democratica²⁶². È qui che l'ispettore tedesco capisce che fra la moglie di Lussac (che vi lavora all'insaputa del marito) e il militare ucciso c'è stato qualcosa di poco chiaro²⁶³. È sempre qui che un uomo (un ballerino?) spara al tenente Lussac²⁶⁴. Schurke salva la vita alla moglie di Lussac (Jeannette), ma – sulle tracce del mezzo che ha attentato alla vita della donna – finisce prigioniero nel cortile della sinagoga parigina²⁶⁵. Con la sua proverbiale abilità, ascolta i loschi piani degli ebrei, riesce a liberarsi e arresta Samuel Loewen, una spia al

257 Ivi, p. 52.

258 Cfr. ivi, § 16 (*Schurke racconta*).

259 Ivi, p. 56.

260 Cfr. id., *Il mistero del poligono*, Firenze, Nerbini, 1943, § 1 (*Una sagoma insanguinata*).

261 Cfr. ivi, § 5 (*Una soluzione per il colonnello*).

262 Cfr. ivi, § 6. (*Ça c'est Paris*).

263 Cfr. ivi, § 8 (*Una storia di tutti i giorni*).

264 Cfr. ivi, § 10 (*Ancora un delitto*).

265 Cfr. ivi, § 9 (*Dramma domestico*).

soldo degli anglosassoni²⁶⁶. Interrogato da Schurke, Loewen dapprima dichiara di essere un italiano, poi è costretto a confessare il losco traffico di oppio in cui è coinvolto con un francese di nome Chèvre (il presunto assassino di De Preux) e il correligionario Barton²⁶⁷. Il bandolo della matassa si sbroglia.

Schurke è sulle tracce del colpevole dell'omicidio e della spia al solo di Londra. Si rende conto che Jeannette, che accudisce il marito in ospedale, è una donna di saldissimi principi morali, incapace di tradirlo per ricchezza o altro²⁶⁸. Decide di interrogare il capitano Pétoux alla presenza di Bergère e Jourdan. Questi non è altro che il famigerato Barton:

– Siete una spia, al soldo degli inglesi; siete un ebreo, ed avete tradito il vostro paese d'adozione; ma voi siete anche un assassino volgare e brutale. Assassino effettivo ed assassino mancato. Avete ucciso un uomo che fino a due minuti prima vi chiamava amico; avete tentato di uccidere una donna, colpevole ai vostri occhi di non aver voluto cedere ai vostri desideri; avete tentato di uccidere il vostro camerata di dieci anni, il vostro compagno d'arme. Tutto questo, Pétoux, non può esservi perdonato. La legge del vostro paese chiede la vostra vita; ma anche la legge del mio paese chiede la vostra vita. Dovrei consegnarvi alle autorità germaniche, ma voglio lasciare al mio collega Bergère l'onore di aver purgato la Francia di un essere vile come voi²⁶⁹.

Dopo aver disarmato l'ebreo con l'aiuto di Bergère, Schurke racconta tutta la storia sin dal principio. Pétoux si era invaghito di Jeannette, la moglie di Lussac. Approfittando del suo grado, l'aveva spesso mandato in missione all'interno del Senegal (dove svolgevano servizio all'epoca). Jeannette aveva resistito alle avance del capitano, ma il suo amore si era trasformato progressivamente in vero e proprio odio: «Nel suo cervello di giudeo non poteva trovar posto l'idea che vi potesse essere una donna capace di resistere alle lusinghe del denaro»²⁷⁰. Pétoux allora ordisce un intrigo: uccide De Preux, «deliberatamente e premeditatamente, con la volontà di far ricadere su Lussac la responsabilità del delitto... anche se tutto doveva far credere ad un accidente»²⁷¹. Schurke ha sospettato di lui quando, dopo la morte di De Preux, ha cercato subito di informarlo del presunto rapporto con Jeannette²⁷². Ma poi ha capito il suo gioco al «Gatto nero», dove ha cercato di mettere zizzania fra Lussac e la moglie e fra la moglie (ballerina) e il proprietario del locale (il «sudicio» Senlis). La pistola con cui Senlis spara a Lussac è quella usata da Pétoux-Barton per uccidere De Preux (che si trovava drogato con l'oppio dietro la sagoma di Lussac)²⁷³. Schurke consola il colonnello Jourdan, «tramortito» dalla notizia di aver

266 Cfr. ivi, § 11 (*All'ombra della sinagoga*).

267 Cfr. ivi, § 13 (*Il segno d'Israele*).

268 Cfr. ivi, § 14 (*Intermezzo sentimentale*).

269 Ivi, p. 151.

270 Ivi, p. 155.

271 Ivi, p. 157.

272 Cfr. ivi, § 15 (*Un prezioso testimonia*).

273 Cfr. ivi, § 16 (*Atto di accusa*).

avuto per oltre vent'anni un collaboratore ebraico, e rivela a Bergère tutte le informazioni in suo possesso su De Preux²⁷⁴. Il comando delle truppe d'occupazione tedesche, guidato dal generale von Krantzer, effettua una retata in sinagoga, arresta quattro ebrei e un inglese. L'epilogo vede Jeannette e Marcello Lussac promettersi eterno amore e una nuova vita sul letto d'ospedale²⁷⁵.

III. *L'affermazione del «normotipo» e la caccia della ebreo «anomico»*

Il lungo viaggio attraverso lo stereotipo antiebraico nel romanzo dell'Italia fascista ci ha posto di fronte a una serie di interrogativi: quanto effettivamente era radicata l'immagine dell'ebreo «anomico» nell'immaginario collettivo italiano? Che rapporto c'era tra questa produzione letteraria e quella analizzata nel capitolo precedente? Si può unicamente instaurare un nesso fra il valore letterario non eccelso di questa produzione romanzesca e il «valore» intellettuale non eccelso dei suoi lettori? Come mai le opere in questione si concentrarono negli anni Trenta del Novecento? È stata dunque l'agenda politica a dettare le linee guida della letteratura contemporanea (d'evasione o di consumo che sia)? Oppure alcuni autori hanno avuto la possibilità di emergere quasi «naturalmente» alla luce del sole grazie alla piega politicamente progressivamente totalitaria e antisemita? Infine, quanto i romanzi di consumo hanno influito non tanto nell'elaborazione dell'«anomia ebraica», quanto nella sua comunicazione ad ampi settori della popolazione lettrice? A tutti questi interrogativi cercheremo di rispondere ripercorrendo brevemente l'immagine dell'ebreo che emerge nei romanzi dell'«anomia ebraica». Seguiremo – come nel precedente capitolo – una scansione cronologica delle singole opere per facilitare la comprensione dei diversi profili ebraici. Sempre tenendo conto del quesito esiziale del nostro lavoro: il rapporto fra ebreo e nazione nel romanzo del Novecento.

III.1 *Tutto per l'oro: Isacco Vitali, il vecchio-nuovo ebreo del ghetto*

Il romanzo di Mioni presenta alcuni elementi di rottura rispetto all'ebreo stereotipato del feuilleton ottocentesco. Le maggiori novità consistono nei mutamenti della società italiana rispetto al passato. I valori cristiani sembrano ormai diventati una nicchia minoritaria e perennemente minacciata dall'immanentismo contemporaneo. Il mondo secolarizzato appare ormai totalmente devoto all'affarismo e all'«immagine», rigettando la profondità e l'interiorità spirituale. La «vendetta» dell'«ebreo errante» sembra essersi dunque consumata con venti secoli di ritardo: invece di convertirsi al credo cristiano, è riuscito a convertire i cristiani al proprio credo. In continuità rispetto alla feuilletonistica ottocentesca e primo-novecentesca, il

²⁷⁴ Cfr. *ivi*, § 18 (*Storia di un odio*).

²⁷⁵ Cfr. *ivi*, § 17 (*Sulla via del ritorno*).

personaggio di Isacco Vitali continua a conservare indefessamente i propri usi e costumi. Vive decisamente al di sotto delle proprie possibilità economiche. Cela la propria ricchezza e, anzi, ricorre spesso alla piaggeria per lamentare le proprie presunti difficoltà finanziarie (tali da renderlo un usuraio senza scrupoli e senza pietà umana). Fa ripetutamente appello alla propria religione avita, ma non sembra curarsi molto del significato di tale messaggio religioso. La religione appare unicamente un suppellettile che lo definisce e lo differenzia rispetto al mondo esterno. In tal senso, la sua «visibilità» è dettata dalla sua appartenenza etnica, ma la sua «attività lavorativa» non lo differenzia più tanto dal mondo cristiano. Se non per un aspetto particolare: che continua a praticare l'usura, forte di un'esperienza secolare. Gli altri non ebrei che cercano di emularlo attraverso una propensione agli affari speculativi, finiscono per cedere le armi. Personaggio storico e anche mitico, Isacco persevera indisturbato nella sua attività economica.

Che cosa c'è di nuovo rispetto al passato? Abbiamo detto che l'elemento più interessante e – a suo modo – perturbante di questa nuova stereotipizzazione antiebraica è la tesi che il complotto anticristiano si sia non soltanto allargato a dismisura, che i suoi campi d'azione siano innumerevoli, ma abbia anche saputo giovare delle aperture moderne per diffondersi liberamente in mezzo alla società cristiana. È dunque meno «visibile» e riconoscibile rispetto al passato. Invero, Isacco è ancora tradizionalmente denotato, ma ha ampliato i propri confini comportamentali. L'immaginario collettivo ci dice infatti che adesso lui non è più un paria disprezzato e temuto, ma ha «contagiato» il mondo cristiano. Contrariamente agli altri personaggi ebrei dell'«integrazione nazionale», Isacco non ha alcuna voglia di cambiare o di integrarsi. Non sente l'esigenza di «umanizzarsi» nel mondo maggioritario, non ambisce ad alcuna rispettabilità, perché lui è tutto ciò che è e che vuole essere. La sua «divina» perfezione è frutto della storia delle persecuzioni antiebraiche oppure di un disegno divino? Su questo l'autore non si esprime, anche se lascia trapelare l'idea che il suo personaggio ebreo appartenga a entrambi i mondi. Il suo modo d'essere viene solo marginalmente criticato dal banchiere Landro, suo indegno emulatore. Ma Isacco se ne infischia del rancore cristiano, continua indefesso a fare ciò che gli riesce meglio. La sua «nazione» è un'altra rispetto a quella italiana. È quella «ebraica», ma secondo un certo modo: sente la propria appartenenza etnica come il suggello del proprio orgoglio identitario. Per questo motivo, basta a se stesso.

III.2 *Russia & Israel*: Anna Sborova, l'ebrea fatale (innamorata)

Romanzo più complesso e – per certi versi – più attuale rispetto a quello di Mioni, *Russia & Israel* ci catapulta nella realtà politica del primo Novecento. Una realtà fatta di grandi intrighi ma anche di grandi passioni politiche (peraltro descritte volutamente in termini grotteschi). Nell'Italia tardo-liberale si gioca la partita per il futuro della Russia, un grande paese sconvolto

da fermenti rivoluzionari, in cui nulla è come sembra: non è chiaro infatti chi siano i conservatori e chi i progressisti, chi lavori per i «bianchi» e chi per i «rossi». È soltanto chiaro che è in corso una lotta per il potere nazionale e mondiale. La guerra civile fra bianchi e rossi mescola ripetutamente le carte in tavola: gli agenti segreti zaristi e quelli bolscevichi conducono una lotta senza frontiere che li porta sino a Roma per ottenere quell'ancoraggio alla tradizione di cui c'è bisogno per reggere le sorti di quel grande paese. Fra i due litiganti si inserisce l'alleanza ebraica (l'A.I.R.E.), anch'essa alla ricerca di quel riconoscimento capace di unire per sempre le sorti russe con quelle ebraiche. In mezzo a questa lotta senza esclusione di colpi si fa largo la comitiva italiana guidata dal capitano Fulvio Rossari, alla ricerca della propria amata Nadia (Sonia), ma che finisce per esercitare un ruolo fondamentale nella dinamica dell'intreccio. È lui infatti il portatore del terribile segreto che potrebbe cambiare le sorti della Russia. È lui che soggiace alle grazie della Sacerdotessa d'Israel. Ma è sempre lui ad abbandonare la propria «Circe» per ricongiungersi con la «normalità» dell'amore cristiano.

Anna Sborova è un personaggio profondamente ambiguo. Da un lato sembra posseduta dalla propria missione (quella di dare i natali al futuro zar della nuova Russia ebraica). Officia con zelante fervore i riti misterici nel proprio tempio di Siongrad. È una «femme fatale», quando seduce e soggioga alle sue grazie il maschio italiano. Ma ha il limite di essere «donna» (e quindi «irrazionale»), innamorandosi di colui che non dovrebbe amare. La sua debolezza è pagata a caro prezzo dall'A.I.R.E.: la sua gelosia verso Nadia e la sua mania di possesso dell'amato la inducono a perdere di vista l'obiettivo primario della sua stessa esistenza. La «femme fatale» è preda dell'amore, che è fatale a lei e ai sogni di una rinnovata unione di sangue fra ebrei e russi. Anna è dipinta come una nobile ebrea cosmopolita, colta, raffinata e ammaliante. È una donna che non conosce patrie, se non il proprio ruolo di sacerdotessa d'Israele. Come tale, deve creare le condizioni per la fine di una storia di persecuzioni perpetrate contro il suo popolo. Non è bolscevica o bianca: non vuole il trionfo della rivoluzione (come l'ebreo Trotzki), ma non vuole nemmeno il ritorno al passato. Agogna a una nuova nazione ebraica diasporica sotto il segno del «Figlio di Davide». Si tratta di un progetto ambizioso: distruggere il cristianesimo ortodosso per ridisegnare un nuovo inizio ebraico. Ma tutto è vanificato dalle sue debolezze di «donna». Eroeina negativa del romanzo, Anna finisce per restare sola e per fallire l'obiettivo dinastico dei suoi natali. L'ebraismo russo conoscerà la pace nell'esperimento comunista? La risposta dell'autrice sembra decisamente negativa.

III.3 *L'esagramma*: Leizer Stockfish e Manepha, gli ebrei rivoluzionari

Se *Russia & Israel* fa intravedere un disegno di dominio ebraico all'insegna della tradizione, ben altro e – per certi versi – più fosco è il ritratto fornito da *L'esagramma* di

Cappuccio-Treskovsky. Gioca un ruolo determinante il particolare rapporto empatico che l'autore ha con la cultura russa di stampo cristiano ortodosso. Questo spiega il livore esternato contro i personaggi ebrei del romanzo, dipinti tutti come veri e propri «figli di Satana», privi anche di una parvenza di sentimento umano. Al complotto ebraico guidato dalla sacerdotessa di Siongrad si sostituisce una società segreta che ricalca pedissequamente i Savi Anziani di Sion dei protocolli. L'esagramma non si limita a dirigere il colpo di stato antizarista (contrariamente al romanzo precedente, qui siamo nel 1916, alla vigilia della rivoluzione russa), ma mescola il piano di dominio politico con una sorta di vendetta storico-religiosa. Mentre nella Russia della Sala le diverse fazioni instaurano una lotta per il monopolio della tradizione, nella Russia di Cappuccio la tradizione è pesantemente attaccata da una setta di ebrei che si scagliano contro lo zar, la chiesa e l'autorità costituita. Approfittando dello choc bellico e appoggiandosi all'«oro» tedesco, la setta ebraica ha la possibilità di sovvertire non solo l'ordine politico ma anche quello morale che regge la Russia da molti secoli. Ma succede qualcosa che indebolisce il complotto: come nel caso precedente, anche qui l'elemento umano prende il sopravvento.

I due protagonisti ebrei del romanzo sono il capo della setta, Leizer Stockfish, che viveva in incognito presso la tenuta del generale Poliakov, e Manepha, «femme fatale» esponente anch'ella della setta. Entrambi i personaggi sono «sviati» da una giovane coppia di fidanzati (il conte Nikolai e Katia): sono in procinto di preparare la rivoluzione bolscevica e il sovvertimento dei valori cristiani, ma subiscono il fascino di due nobili cristiani. Che cosa li attira? La purezza d'animo dell'una e la fermezza virile dell'altro. In altre parole, sia Leizer sia Manepha sono attratti da quella tradizione che cercano di distruggere. Si tratta di un escamotage narrativo? Forse. Ma è indubbio che il «bene» deve trionfare e può farlo unicamente dimostrando che la rettitudine trionfa sugli animi turbati e perturbati dei due ebrei. Contrariamente al romanzo precedente, gli ebrei di Cappuccio non hanno alcun legame con la Russia. Non sono affatto interessati a rivoluzionarla o a governarla, ma hanno come unico obiettivo il potere mondiale attraverso l'oro. Ritorna fortemente in auge il mito dell'«ebreo errante»: tutti i protagonisti ebrei non sono mai domi, si muovono continuamente per realizzare i propri piani politici e personali. Manepha prima aiuta il conte, poi complotta contro di lui. Leizer cerca prima di liberarsi di Katia, poi la rincorre, infine la libera ammaliato dal suo candore religioso. Personaggi inquieti e moralmente ambigui, i due ebrei non hanno nessun legame con la Russia e sono legati da una fratellanza con la propria etnia religiosa che si basa su un unico valore: l'«oro».

III.4 Lilith, la super-donna ebrea

La protagonista dei romanzi di Gotta è un'altra «femme fatale». Lilith è una ragazza ebrea che sente di essere diversa dalle altre donne. Sente d'incarnare il mito di un'altra Lilith, sorella di

Lucifero, la prima donna che amò Adamo. Un amore diverso da quello voluto da Dio, perché libero, spirituale e carnale in egual misura. Un amore che formò l'uomo, trasformandolo da animale in un essere intelligente. La diversità di Lilith, sospesa tra cielo e terra, fra le ali angeliche e i piedi umani, attrae perdutoamente il giovane Andrea, figlio del popolo italiano: Lilith, la donna libera, è ben diversa da Eva, la donna della tradizione cristiana priva di «intelligenza». La storia di gioventù fra l'ebrea tedesca e il ragazzo italiano viene spezzata dalla guerra. Vero e proprio spartiacque storico e personale, la Prima guerra mondiale non separa soltanto i due amati ma anche le loro diverse «razze». Andrea diventa un impiegato con una «normale» famiglia, isolato nelle Alpi Graie valdostane. Lilith, che partorisce un figlio, continua la sua vita errabonda. A riunirli è la tragedia: la morte di Maria, moglie di Andrea, e quella di Andrea junior, figlio di Lilith e Andrea senior. La tragedia riavvicina i due amanti, ma solo per poco: Andrea è diventato cattolico, si è radicato nella sua terra, cerca di tarpare o strappare le ali a Lilith. La breve esperienza romana contribuirà ad allontanarli definitivamente. La donna ebrea non può tradire se stessa: abbandona la vecchia Europa per raggiungere il fratello Hans in America, il suo vero alter ego, un intellettuale libero e libertario che combatte per la redenzione dell'umanità.

Come nei precedenti romanzi, gli ebrei sono descritti come personaggi inquieti. Si muovono sempre, hanno una «patria», ma in realtà non fanno parte della loro nazione, appartengono a questo mondo, ma non sono del tutto radicati in questa terra. Lilith e il fratello combattono per la rivoluzione che ha un unico nome: l'inquietudine spirituale. È sintomatico che il figlio di Lilith (Andrea), nato prima della guerra, sia un ragazzo totalmente spirituale, una specie di figura mistica che muore nella cella di un convento. L'unione fra Lilith e Adamo non ha dunque dato frutti duraturi per questa terra. Ma nemmeno l'unione di Adamo con Eva sembra essere immune da problemi: dopo la morte di Maria, la figlia Giovanna rischia di morire. Proprio il problema della fertilità e della fecondità sembrano essere il vero filo conduttore di questi romanzi. Lilith rinuncia ad avere una patria per salvaguardare la propria libertà spirituale, ma partorisce un mistico, un bambino «mai nato». Maria rinuncia alla propria libertà spirituale per essere una donna terrena, ma crea un figlio fisicamente malato. Che cosa significa tutto questo? Che i rapporti fra uomini e donne non sono mai del tutto pacifici? Che non esiste una donna «completa»? Oppure che un uomo non può «elevarsi» al rango di Lilith o «abbassarsi» a quello di Maria? Forse solo l'unione tradizionale fra uomo e donna nel sacro vincolo del matrimonio è la risposta dell'autore. Non ci resta che osservare l'epilogo de *Il paradiso terrestre*: Andrea resta sul capezzale della figlia, legandosi a Candida, mentre Lilith si congeda dall'Europa consegnando le proprie memorie a Claudio Vela. L'amore fra un'ebrea e un cristiano non è possibile su questa terra.

III.5 *Il cuore a destra: Gabriele Gold, l'ebreo arrampicatore sociale*

Il romanzo di Callegari contiene elementi di novità e di rottura rispetto agli altri di questo filone: presenta il tema dell'«ebreo errante» attaccato all'«oro», ma lo spoglia di tutte le appartenenze politiche e dalle velleità complottistiche proprie del periodo post-bellico (in particolar modo, deroga alla tesi dell'«ebraicità» congenita della rivoluzione rossa). La storia di Gabriele Gold è l'epopea di un ebreo che attraversa l'Europa scossa dalla Prima guerra mondiale alla ricerca di un po' di pane. Diserta dal fronte, ritorna a casa alla ricerca di un lavoro, ma poi è costretto a lasciarla per sfuggire al proprio passato. Passa da Vienna, una città scossa dalla fine dell'impero, per poi finire non si sa bene come in Italia. La vita lo forma all'opportunismo e all'inganno, ma l'autore sembra dirci che tali «inclinazioni» sono inscritte nel dna di un ebreo. L'incidente di Lugano è piuttosto emblematico: Gabriele viene convinto dal proprio correligionario italiano ad approfittare di quell'avvenimento per insinuarsi nella ditta avversaria. L'«ebreo errante» trova finalmente una propria casa lavorativa e sentimentale, ma è un asilo momentaneo. La sua indole è ormai chiara. Gabriele non è in grado di integrarsi in una «normale» condizione lavorativa e familiare: continua a condurre una doppia vita professionale e amorosa. Approfitta delle debolezze della moglie Rosetta e dei suoi familiari per realizzare le proprie mire. Al termine del romanzo conquista la ditta della moglie, che fugge con la loro figlia per evitare lo scandalo. Gabriele ricatta la famiglia Massara, che sceglie di salvare la propria rispettabilità borghese a scapito del proprio patrimonio. L'«oro» ha vinto su tutto.

La figura di Gabriele non è connotata etnicamente. All'inizio del romanzo, quando Callegari descrive il matrimonio con Rosetta, vediamo i personaggi di contorno chiedersi da dove arrivi quest'uomo. È nordico, dicono alcuni, ma da che paese arriva? Sappiamo solo che si converte al cristianesimo per sposare la signorina Massara. Quindi non è un «cristiano». Ma che cosa fanno gli italiani di lui? Poco altro, se non ci pensasse l'autore a descriverci la vicenda bellica di Gabriele. È un vile, perché diserta? È un opportunista, quando a Budapest si fa assumere dal consorzio carni della repubblica rossa di Bela Kun? Oppure quando cerca di legarsi a Marta o a Tilde per ottenere un buon partito? E il legame con l'ebreo Arturo Budrio, che lo avvia sulla strada del «complotto mondiale ebraico»? Gabriele sembra una spugna che assorbe gli eventi in cui è coinvolto. Aumenta progressivamente la propria consapevolezza della realtà. Non appartiene a nessuna bandiera, perché è cristiano convertito, ma non è italiano; è ebreo, ma non sente come propria la rivoluzione di Bela Kun; è un opportunista come Arturo, ma alla fine riesce a scalare l'azienda di famiglia con le sue proprie forze. È in mezzo agli altri, ma ha qualcosa che lo rende effettivamente diverso. Si può ridurre tutto all'arrivismo e all'affarismo? Forse perché ha conosciuto la fame, non può fare più a meno di «mangiare» a scapito di qualsiasi

principio morale? Gabriele non si è sentito ungherese, austriaco o italiano. Non si è sentito nemmeno «ebreo» come avrebbe voluto Budrio. Cos'è dunque? Forse è semplicemente figlio di un mondo secolarizzato in cui il denaro conta assai più che le appartenenze etniche e culturali. È «ebreo» come ce ne sono molti altri. Si tratta della vendetta postuma di Giuda?

III.6 *L'avvoltoio sul nido: Alexandrieff, «l'ebreo avventuriero»*

Padre Uguccioni è ben attento a fornire una trama che assicuri la vittoria incontrastata del messaggio d'amore cristiano, cattolico e salesiano²⁷⁶. Deve perciò costruire la propria trama intorno al calvario dei protagonisti, attaccati da tutti per via del loro forte sentimento religioso, ma salvi (spiritualmente e fisicamente) proprio grazie all'amore incondizionato cristiano (e salesiano) per la povera gioventù. Come nei vecchi feuilleton gesuiti ottocenteschi, compare anche qui la figura del prete «guida» spirituale: Padre Cornelio. È lui a essere il faro di tutto i protagonisti: converte le «povere pecorelle» Ivan e Tatiana; prova a salvare il contadino dalla piaga dell'alcoolismo; non fugge di fronte alla persecuzione bolscevica, ma anzi continua imperterrito la propria azione di guida spirituale officiando segretamente le messe dei cattolici; impedisce che Tatiana sia sopraffatta dal sentimento di vendetta nei confronti di Alexandrieff; riesce a salvarsi dalla vendetta di Ivan, ma poi ha il coraggio di redimerlo sul letto di morte. Alla fine periscono i due «cattivi»: l'ebreo tartaro, che comunque chiede perdono a Tatiana prima di essere giustiziato; e Ivan, che paga a caro prezzo non tanto l'odio anticristiano, quanto la ferocia di quella rivoluzione che lui stesso ha aiutato a trionfare. Nella Santa Polonia può dunque ricominciare la vita della povera Tatiana, che incontra un essere affine, come il pediatra Michele, e suo padre, uomini probabilmente di simpatie progressiste (forse cadette), ma in ogni caso contrarie a un capovolgimento violento del regime zarista. Questo racconto per bambini non poteva che avere come protagonista un bambino: Wassili, poi Sergio, infine nuovamente Wassili. È lui che confessa tutto al «padre» Ivan, è lui che con le sue preghiere lo convince a non uccidere il «babbo» Michele, ma è sempre lui, al termine del romanzo, a pregare per l'anima dell'«uomo cattivo». Nonostante tutto ciò che gli ha fatto, Wassili sente in cuor suo che il gesto finale d'amore verso di loro e la benedizione di Padre Cornelio ha portato un'altra pecorella nel sacro recinto.

Romanzo ambientato in Russia, *L'avvoltoio sul nido* esemplifica assai bene lo slittamento dall'antigiudaismo religioso di fine Ottocento all'antisemitismo degli anni Trenta del Novecento. Lo stereotipo dell'ebreo «anomico» e distruttore di tutti i limiti si arricchisce della figura di Alexandrieff, un «avventuriero» rivoluzionario con una sola fede: il proprio interesse economico.

²⁷⁶ Cfr. P. Golinelli (a cura di), *Il pubblico dei santi. Forme e livello di ricezione dei messaggi agiografici (atti del III convegno di studio dell'Associazione Italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Verona 22-24 ottobre 1998)*, Roma, Viella, 2000.

Questo interesse non può che essere di natura materiale: in un'epoca di forti contrapposizioni politiche, decide di cavalcare il malcontento e la fame dei diseredati per ricostruirsi una propria fortuna, andata in fumo per colpa dell'odio delle sue vittime. È, forse, alquanto improvvido nello sfidare apertamente la Cèka, che avrebbe forse dovuto conquistare a suon di denaro sonante o di promesse di fedeltà ideologica. Mentre i cristiani riescono a salvarsi (e a ritrovarsi nell'amore di un povero bambino), Alexandrieff è destinato a morire per attività controrivoluzionaria. È curioso come l'autore abbia preferito dare le vesti del carnefice a Ivan, il contadino risentito, piuttosto che all'ebreo tartaro. Forse perché a Kamunoff mancava un autentico odio anticattolico? Forse perché, pur essendo ebreo, non aveva motivi personali per odiare Padre Cornelio? Sta di fatto che è lui il «deus ex machina» di tutto il romanzo: i suoi gesti determinano la crisi di una povera famiglia cattolica russa e la momentanea perdizione di Ivan. Apolide, senza patria, Alexandrieff rappresenta l'«elemento perturbante» della «sana» vita comunitaria russa. E i bolscevichi? Contrariamente agli altri due romanzi qui analizzati, essi non sembrano così «colmi» di «spirito ebraico» da condurre una rivoluzione disgregatrice decisamente anticristiana: si limitano a sostituire un'autocrazia con un'altra. Semmai, però, una cosa è cambiata: non esiste più il connubio ortodosso fra potere secolare e potere spirituale.

III.7 Gli ebrei delinquenti e complottardi di Natoli

Romualdo Natoli ci fornisce un ritratto fosco non tanto degli «ebrei delinquenti», quanto dell'Europa nazi-fascista. Città decadenti, in preda alla degenerazione dei costumi, vengono salvate e ripulite dall'ispettore berlinese Welf Schurke. Schurke (in tedesco letteralmente «farabutto», «imbroglione») viene spedito in giro per il vecchio continente alla caccia dell'«internazionale ebraica» in combutta contro il Reich millenario, a favore delle democrazie occidentali e del loro materialismo. Ha un modo di indagare tutto suo, fatto di motti dotti, di battute di spirito e di un metodo empirico come deduttivo. Il barone von Weisleiter (alias Sam Winter) è ben poco «saggio» (come direbbe il nome): ha letteralmente percorso tutta la storia della repubblica austriaca nata dalla guerra, riuscendo ad affossarla grazie alla collaborazione dei suoi correligionari. L'«annessione» del 1938 ha permesso alla polizia nazista di iniziare a «depurare» l'Austria infelice. Un processo analogo accade nella Francia di Vichy. A Parigi va in scena un altro complotto ebraico, contro uno dei settori più sani della società francese: l'esercito collaborazionista. Come a Vienna, anche in questo caso è in gioco la «salute» di una nazione, intaccata non solo nelle sue basi politiche ed economiche ma anche umane e sociali. A Vienna Schurke non riesce a impedire la morte di Frida, ma a Parigi riesce a salvare i «buoni francesi» (Jeannette e Lussac) dalle mani di Pétoux-Barton. Al termine dei due romanzi si restaura l'ordine familiare e sociale.

Gli ebrei di Natoli cercano di essere «invisibili». Si camuffano assumendo le vesti dei ceti più rispettabili delle società ospitanti: l'aristocrazia austriaca e l'esercito francese. Il travestimento degli ebrei fallisce perché il «buon nazista» Schurke riesce a smascherarli. Come? L'ispettore tedesco ci spiega che gli ebrei si sono smascherati da soli: non sono riusciti a essere quello che non erano (un nobile austriaco devoto allo stato e un ufficiale francese pronò alla patria). È mancato loro il senso dell'onore, quella virtù che non si compra o si acquisisce dall'oggi al domani, ma si eredita, si trasmette di generazione in generazione o – direbbe un buon nazista – con il «sangue». Non sono persone rispettabili. Chi sono dunque gli ebrei di Natoli? Non sono comunisti, ma sono semplicemente degli affaristi disposti a tutto pur di controllare governi deboli come le democrazie occidentali. Non fanno parte della loro nazione (tanto è vero che Schurke non perde occasione di accusarli di tradimento e ingratitudine, così come Giuda lo fu verso Gesù), non tendono a integrarsi se non superficialmente con la società ospitante. Possono assumere le vesti dei ceti sociali più rispettabili, ma non possono essere come loro. Il nazi-fascismo è riuscito a sconfiggere la grande trasformazione moderna di cui abbiamo parlato all'inizio: ha smascherato l'«ebreo mutante», che sotto una patina di rispettabilità continua a perseguire unicamente la distruzione del paese ospitante, spinto unicamente dall'ansia dell'oro e del potere. Che a realizzare questo compito ci sia riuscito un «farabutto» come Schurke è forse un segno del destino.

III.8 Considerazioni conclusive

I romanzi dell'«anomia ebraica» sono accomunati fra loro dal fatto di aver fornito nuove figure alla stereotipizzazione negativa dell'immaginario collettivo italiano e di essere i «figli» (più o meno legittimi) del romanzo d'appendice ottocentesco. Questo spiega la necessità di individuare «eroi positivi» e «cattivi» di turno, individuati in coloro che non fanno parte del «discorso» generale rassicurante e «normo-tipico». Il passaggio generazionale consiste nell'aver calato l'«ebreo» in una realtà più moderna e in una società oggettivamente in fase di grande trasformazione politica, economica e sociale. Di qui il bisogno di ricorrere alla rivoluzione per eccellenza (quella bolscevica), il cambiamento epocale che ha distrutto l'ordine costituito per antonomasia in Europa (la Sacra Madre Russia) attraverso la costruzione dell'«ordine» moderno per eccellenza: quello comunista-bolscevica. Se il riferimento al cambiamento rivoluzionario non basta, spunta fuori l'«antieroe» materialista volto a complottare con l'arma dell'«intelligenza» (estranea, per antonomasia, al popolo «idiota») per il dominio mondiale. Un po' rivoluzionari, un po' parvenu, un po' «fatali», un po' «delinquenti», gli ebrei anomici hanno attraversato il lungo spirito ottimistico ottocentesco, sopravvivendo alla Prima guerra mondiale e ricomparendo sotto nuove, più pericolose e «mentite» fogge nella letteratura d'appendice dell'Europa

interbellica. Distruttori dell'ordine tradizionale, essi hanno rinverdito i fasti della letteratura «noir» e «didattica» dell'epoca d'oro feuilletonistica, fornendo nuove ambientazioni e «ragion d'essere» alle paure inconscie, e pur sempre latenti, presente nell'immaginario collettivo occidentale: quello di un virus capace di distruggere dall'interno (e quindi microscopicamente e invisibilmente) il «corpo sano».

Personaggi privati completamente di una propria personalità, proprio perché devono essere considerati il «male» in tutte le sue vesti e devono rimanere ignoti alla coscienza critica dei loro lettori, gli «ebrei anomici» hanno invaso il mercato editoriale italiano in un periodo storico ben preciso: durante il tentativo culturale fascista di reagire alla «razionalità» illuministica, entrata prepotentemente in crisi, estremizzando l'«irrazionalità» popolare pre-moderna, ricorrendo non più a santoni, a sermoni o alla saggezza popolare per ristabilire l'«ordine», ma ai mezzi di comunicazione e a una tecnologia consoni ai tempi moderni, capaci di descrivere in forme chiare, limpide e inattaccabili i «pericoli» dell'*homo italicus*. La «paura» e l'«odio» rafforzano i sentimenti di unità, anziché minarli, proprio perché innescano meccanismi pre-consci e archetipi atavici capaci di eliminare ogni ragionevole dubbio. L'ebreo «anomico» è il «diverso» presente da sempre nell'immaginario collettivo occidentale: non è stato importato da altri continenti ma è parte integrante del discorso cristiano e può essere facilmente travasato nella letteratura d'appendice politica²⁷⁷. L'aspetto forse innovativo consiste nelle azioni di «profilassi» epocale poi intraprese dai regimi nazi-fascisti: mentre nei romanzi il «cattivo» perde sempre, ma non trascina con sé tutta la propria genia (perché deve «vivere» per alimentare il cliché letterario), nella politica la prospettiva è mutata. La persecuzione individuale si è fatta collettiva. Rintracciare in questi romanzi d'appendice i precursori dell'odio antisemita è, forse, azzardato²⁷⁸. Non certo, però, sostenere che la loro circolazione sia stata sempre e comunque un'arma di propaganda a disposizione del regime di turno, una «macchina» pronta a essere messa in moto e a trasmettere – come ci dice l'anonimo io narrante de *L'avvoltoio sul nido* – sullo schermo bianco che c'è nella testa dei lettori. Il suo nome è «fantasia».

277 Cfr. Matard-Bonucci, *Antisé-mythes. L'image des juifs entre culture et politique (1848-1939)*, cit.

278 Sull'immaginario antisemita si veda M. Battini e M.-A. Matard Bonucci (a cura di), *Antisemitismi a confronto. Francia e Italia. Ideologie, retoriche, politiche*, Pisa, PLUS, 2010; F. Germinario, *Argomenti per lo sterminio. Stereotipi dell'immaginario antisemita*, Torino, Einaudi, 2011.

Capitolo 4. *Il romanzo dell'«impotenza esistenziale»*

Autoanalisi e incoscienza di sé nella letteratura ebraica novecentesca

I. Gli archetipi letterari dell'«impotenza esistenziale» ebraica novecentesca: l'«inetto» di Svevo e l'«indifferente» di Moravia

Uno dei problemi fondamentali dell'«alta» letteratura ebraica italiana del Novecento è stato quello di esplorare costruttivamente nuove forme d'interazione e di confronto con le principali correnti culturali europee dell'epoca (decadentismo, psicanalisi, esistenzialismo e marxismo). Le aperture politiche, sociali e culturali economiche della seconda metà dell'Ottocento avevano determinato non soltanto lo sgretolamento delle vecchie tradizioni religiose (di qui il problema dell'«integrazione nazionale» discusso in precedenza), ma anche l'esigenza di sostituirle con una rinnovata coscienza della propria individualità ebraica (a fronte di un immaginario collettivo stereotipizzante e della crisi generale del soggetto contemporaneo). Non sempre questa coscienza è stata ben consapevole di sé, cioè ha saputo tradursi in un percorso di rinnovamento interno a un solco ben preciso (tradizionale o meno che fosse). A fronte di un passato distrutto, dimenticato o semplicemente ignorato, di rado è stato realizzato un «travaso» culturale ed esistenziale completo in un altro «discorso» condiviso, forte e durevole, capace di rappacificare la coscienza inquieta. Ne mancavano le condizioni sociali e, forse, le possibilità umane. In questo modo, si è creato un territorio immaginario di «mezzo» in cui l'identità ebraica ha potuto sviluppare alcune figure per certi versi emblematiche sia del percorso letterario italiano, sia di quello esistenziale novecentesco più in generale. Questo doppio binario ha favorito l'universalizzazione dell'esperienza letteraria ebraica italiana («prigioniera della speranza», secondo la nota definizione di Stuart Hughes)¹. Alcuni intellettuali ebrei hanno cercato di dare voce alla propria personale inquietudine esistenziale accettando di confrontarsi con i grandi drammi filosofici e materiali novecenteschi. Altri hanno semplicemente preso atto della fine d'ireniche speranze nel futuro. La fine delle false certezze nel progresso umano, la «morte di Dio», il dominio incontrastato della tecnica, la nascita di Israele sono stati tutti

1 Cfr. Stuart Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit. pp. 7 ss.

avvenimenti che hanno segnato indelebilmente (anche se – spesso – indirettamente) la prosa degli scrittori ebrei italiani².

Mentre nel romanzo dell'«integrazione nazionale» abbiamo assistito a una serie di tentativi (più o meno riusciti) di accettare la modernità (nella forma di integrazione nella nazione italiana post-liberale e pre-fascista, acquisendo una rispettabilità borghese oppure all'interno di una «nazionalizzazione parallela») e nel romanzo dell'«anomia ebraica» abbiamo osservato un'assenza totale di condivisione dell'immaginario collettivo italiano (attraverso una consapevole distruzione di tutti i valori «positivi» o nel rifiuto di adeguarsi al «discorso comunitario-cristiano» maggioritario), il romanzo «dell'impotenza esistenziale» testimonia il tentativo da parte dell'identità ebraica moderna di aprirsi uno spiraglio nel mondo, di trovare la propria collocazione in una realtà percepita come dolorosa e matrigna. Beninteso, non è la storia di «aborti prematuri» ma di un difficile adeguamento a un mondo percepito come poco amichevole e poco sicuro per la propria coscienza individuale. L'assenza di nuovi dèi cui votarsi ha significato il trionfo di un «mondo senza qualità», cioè di una realtà fluida che non vedeva più al di là del proprio presente, non sapendo cosa sia stato effettivamente il passato e ignorando – a maggior ragione dopo la persecuzione antisemita – se ci sarebbe stato un futuro. Tale senso di precarietà umana, che è una forma più o meno ostentata di nichilismo psicologico, ha dato vita a differenti reazioni narrative: lo sconforto, la consapevolezza che non vi sia nulla di nuovo sotto il sole (la «senilità» sveviana), l'ancoraggio a una mitica età dell'oro individuale (il «tempo perduto» proustiano), la consapevolezza dell'impossibile dietro alle possibili azioni (come l'«indifferente» moraviano), ma anche il senso dell'ironia di fronte a un universo ostile o troppo grande per essere umanamente governabile e comprensibile (lo Zeno sveviano)³.

Italo Svevo e Alberto Moravia possono essere considerati i padri putativi di questo filone romanzesco. Anche se la «presenza» ebraica nella loro produzione letteraria è ancora oggi al centro di controverse interpretazioni⁴, vi sono alcuni elementi che rendono i loro personaggi emblematici e funzionali alla nostra ricerca: la sensazione di essere caratteri di frontiera (dentro e fuori l'azione del mondo in cui vivono), di dover interagire con un destino ingrato e segnato (derivante da una tara congenita) e di essere dotati di un'«eccessiva sensibilità» (frutto di una prematura e insana consapevolezza di sé). È vero che il primo Svevo si definisce sotto il segno

2 Cfr. Carlà e De Angelis, *L'ebraismo nella letteratura italiana del Novecento*, cit.; C. Tenuta, *Dal mio esilio non sarei mai tornato, io. Profili ebraici tra cultura e letteratura nell'Italia del Novecento*, prefazione di A. Cavaglion, postfazione di A. Brandalise, Roma, Aracne, 2009.

3 Cfr. G. Debenedetti, *Il romanzo del Novecento. Quaderni inediti*, presentazione di E. Montale, Milano, Garzanti, 1971.

4 La bibliografia su Italo Svevo è ormai pressoché sterminata. Sul problema dell'identità ebraica si veda almeno G. Debenedetti, *Italo Svevo [e altri saggi sveviani]*, in id., *Il romanzo del Novecento*, cit., pp. 513-616. Sul «caso Moravia» si veda M. Procaccia, *L'ebreo Pincherle. Moravia tra indifferenza e rimozione*, in J. Hassine, J. Misan-Montefiore e S. Debenedetti Stow (a cura di), *Appartenenza e differenza. Ebrei d'Italia e letteratura*, Firenze, Giuntina, 1998, pp. 161-175.

dell'inettitudine dell'uomo contemporaneo (i protagonisti di *Una vita* e *Senilità* falliscono nel loro tentativo di ingannare la vita e di sfuggire alla loro condizione umana lavorativa e sentimentale), mentre l'ultimo (quello della *Coscienza di Zeno*) fa intravedere alcuni spiragli ironici e una maggiore consapevolezza di sé di fronte all'alienazione del mondo. Lo è altrettanto che la figura moraviana dell'adolescente stanco di vivere de *Gli indifferenti* (il suo primo grande romanzo) sembra darsi del tutto per vinto di fronte all'assenza totale di «qualità» del mondo contemporaneo (percepito come acefalo e schiavo schopenhauerianamente del coito)⁵. Entrambi gli scrittori conducono una critica feroce alla «rispettabile» società borghese del loro tempo; sembrano proporre caratteri incapaci di lottare e di affermare loro stessi di fronte alle avversità della vita (per intima e strutturale debolezza fisica e spirituale). I loro protagonisti intravedono che c'è un'alternativa oltre la kafkiana «porta», ma non possono aprirla, perché mancano delle qualità e del coraggio necessari all'azione. Alcuni se ne fanno una ragione con l'ironia o con il coito rigeneratore, altri soccombono per incoscienza di sé.

Che cosa si nasconde dietro questo quadro dalle tinte piuttosto fosche? Innanzitutto è bene sottolineare come tanto Svevo, quanto Moravia siano figli della civiltà letteraria europea di fine Ottocento e d'inizio Novecento, caratterizzata dalla crisi decadente dell'oggettività e dalla nichilistica crisi della soggettività. Mentre il primo ha instaurato un rapporto controverso con alcuni topoi della psicoanalisi freudiana⁶, il secondo precorre alcune tematiche letterarie squisitamente esistenzialistiche, di lì a poche esposte compiutamente dal francese Sartre ne *La nausée* (1938)⁷. In secondo luogo, va ricordato come il disagio esistenziale dei protagonisti di Svevo e Moravia sia essenzialmente il frutto della consapevolezza di non essere all'altezza delle proprie più intime aspettative: gli uni ambiscono a un successo nella vita che non ottengono per loro intrinseca accidia o debolezza, gli altri a una «purezza» sentimentale e sensuale che è contraria alla realtà della morale (borghese) corrente. Quello che conta, dunque, non è vincere una lotta per l'esistenza (che in realtà è una lotta tutta interna al proprio ego e, come tale, impossibile da condurre in porto), ma un guardarsi vivere nel flusso della propria coscienza, per l'uno, o lo smascherare la falsa coscienza della propria società, per l'altro. Entrambi sembrano condannare senza attenuanti la vita contemplativa, la vita di chi osserva e di chi si osserva. L'«inetto» Zeno di Svevo prende coscienza della propria «sanità», dopo essersi auto-convinto della propria «malattia», solo a costo dell'accettazione della propria inquietudine. Gli «indifferenti» Michele e Carla di Moravia sono sconfitti dal loro sterile moralismo, vittime di un meccanismo sociale che esalta unicamente la cinica azione del «degradato» Leo e la

5 Cfr. Stuart Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., pp. 56 ss.

6 Cfr. M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, pp. 379-404; C.L. Musatti, *Svevo e la psicoanalisi*, in E. Ghidetti, *Il caso Svevo. Guida storica e critica*, nuova edizione aggiornata, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 115 ss.

7 Cfr. J.-P. Sartre, *La nausea*, traduzione di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1947.

«rispettabilità sociale» sull'amore passionale, che accetta solo il denaro e il sesso come motori dell'agire sociale. Tutti sono privi di quel «virile decisionismo» (fascista?) ormai sopito dalla tecnica moderna e sublimato nei conflitti mondiali.

Il respiro europeo di Svevo e Moravia li rende archetipici del filone dell'«impotenza esistenziale». Ciò che accomuna questi autori è proprio la consapevolezza crescente di non poter in nessun modo interagire sulla e nella realtà per poterla mutare. Vi è una profonda osmosi fra realtà effettiva e realtà psichica, fra ciò che è in sé e ciò che esiste per sé, ovvero fra ciò che la realtà riflette e ciò che la coscienza veicola. Ma proprio questa osmosi determina in loro un senso di impotenza esistenziale che alcuni trasfigurano nella nausea o nell'indifferenza di fronte al mondo (Grego), altri nel pudore della solitudine (Bassani), altri nell'«adulto mai nato» (Voghera), altri ancora nella rincorsa verso una «vita» (Debenedetti), altri infine in un sottile masochismo esistenziale (Vigevani). Gli autori in questione non sono omogenei per spessore letterario e per tematiche affrontate. Abbiamo l'ebreo genovese Adriano Grego e la sua lettura «moraviana» dell'avvocato Remo Maun. Abbiamo Giorgio Bassani e l'estraniamento dei suoi ebrei ferraresi sospesi tra passato e presente. Abbiamo l'ebreo triestino Giorgio Voghera e la solitudine esistenziale del giovane assicuratore Mino Zevi. Abbiamo l'ebreo torinese Antonio Debenedetti e il «neo-inetto» Guido Coen imprigionati dal «tempo perduto». Abbiamo infine l'ebreo fiorentino Roberto Vigevani e le «allucinazioni» del suo Mansholt Levy. Tutti questi personaggi, figli (più o meno legittimi) dei due grandi scrittori ebrei di inizio Novecento, sono accomunati dall'esigenza di trovare una risposta univoca alla propria inquietudine esistenziale. Pur possedendo poco di propriamente «ebraico» per ovvie ragioni (Svevo ha ritenuto l'ebraicità «inutile» al problema universale della vita, Moravia l'ha ritenuta una possibile spiegazione della propria smisurata sensibilità), l'ebreo triestino e quello romano hanno indicato loro la via da percorrere: il giudizio della coscienza da parte del tribunale della vita.

L'obiettivo di questo capitolo è quello di inseguire letteralmente i flussi di coscienza dei diversi protagonisti dei romanzi dell'«impotenza esistenziale». Attraverso questo cammino arduo e improbo (assai differente dall'«oggettività» degli intrecci romanzeschi finora affrontati) cercheremo di individuare l'esistenza o meno di un'appartenenza nazionale dei diversi ego di volta in volta analizzati e agiti. Partiremo con un'analisi del romanzo *Remo Maun, avvocato* di Adriano Grego. Proseguiremo ripercorrendo i topoi principali della produzione romanzesca bassaniana (da *Gli occhiali d'oro* a *I giardini del Finzi-Contini*, da *Dietro la porta* sino a *L'airone*). Ci soffermeremo poi sul grande affresco psicanalitico triestino di Giorgio Voghera (*Il segreto*). Passeremo poi alla produzione romanzesca di Antonio Debenedetti (*La fine di un addio* e *Se la vita non è vita*). Finiremo per soffermarci sui romanzi surreali di Roberto Vigevani (*Diari, sogni e allucinazioni di Mansholt Levy* e *Il principio della piramide*). Il percorso è lungo

e, contrariamente ai precedenti capitoli, consta di opere pubblicate a una certa distanza di anni fra di loro: passiamo infatti dal primo al secondo dopoguerra, dagli anni Sessanta agli anni Ottanta del Novecento. La minore omogeneità cronologica è compensata da una certa assonanza nei problemi affrontati (in primis, la condizione esistenziale dell'ebreo contemporaneo) e dalla consonanza di vedute intorno a quelle che sono le «patologie» della modernità: la «morte di Dio», il disgregamento dei valori tradizionali comunitari e il tramonto di una concezione «maschia» della vita. Al termine di questo lungo viaggio nell'ego ebraico ci porremo il quesito fondamentale del nostro lavoro: può l'Io moderno avere una nazione?

II. *Adriano Grego e la noia esistenziale ebraica: Remo Maun, avvocato (1931)*

II.1 L'autore

Il trait d'union fra Alberto Moravia e l'ebraismo esistenziale è stata indubbiamente la figura di Adriano Grego, che ha estremizzato l'«indifferenza» borghese sino a condurla all'«atto gratuito» dostoevskiano⁸. Nato a Genova nel 1901 da famiglia della buona borghesia ebraica, Adriano è figlio di un uomo irrequieto (Emilio) che lo avrebbe accompagnato come un'ombra anche nella sua produzione letteraria («un vanaglorioso che turbò la vita del proprio figlio in un “turbino di insuccessi e fallimenti continui” che si erano ingoiati vent'anni in modo magico»)⁹. Il mito del grande affare paterno è alla base di un'adolescenza passata di città in città (Torino e Milano, in particolare). Nel 1919 Adriano lascia la casa familiare per dedicarsi alla scrittura. Nel 1924 inizia a collaborare come giornalista con la «Gazzetta del Popolo» di Torino, per passare successivamente al «Corriere Mercantile» e al «Giornale di Genova». La nemesi dell'inquietudine paterna lo spinge a Roma, dove nel 1929 diverrà redattore del «Corriere Italiano». È qui che conosce Moravia, fresco autore de *Gli indifferenti*. È qui che partorirà *Remo Maun*, il moderno ebreo indifferente, inetto e disadattato alla vita della «Nuova Italia». Nel 1936 Adriano, fervente fascista, è costretto a cessare la collaborazione col «Popolo d'Italia», di cui era corsivista¹⁰, non senza aver sottolineato – in una lettera di risposta al libro di Paolo Orano *Gli ebrei in Italia* (1937) – che un ebreo italiano non può solidarizzare con il correligionario tedesco¹¹. Licenziato dal proprio giornale a seguito della legislazione antiebraica del 1938, Grego emigra prima in Francia, poi in Brasile, dove resterà sino alla morte avvenuta nel 1976.

La produzione letteraria di Adriano Grego inizia proprio nel 1931 con la pubblicazione

8 Cfr. S. Verdino, *Un narratore dimentico. Adriano Grego*, «Studi Novecenteschi», XVIII, 40, 1990, pp. 215-262.

9 Cfr. G. Mercenaro, *Remo Maun o della scuola di crudeltà*, in A. Grego, *Remo Maun, avvocato*, Genova, Marietti, 1995, p. 187.

10 Cfr. G. Mayda, *Ebrei sotto Salò. La persecuzione antisemita, 1943-1945*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 15.

11 Cfr. T. Catalan, *Ebrei in Italia negli anni Trenta*, «La Rassegna mensile di Israel», LXXIII, 2, maggio-agosto 2007, p. 22.

del romanzo *Remo Maun, avvocato* nella stessa collana ed editore (Alpes di Milano) in cui erano apparsi due anni prima *Gli indifferenti* di Moravia. Nel 1935 è la volta di un altro romanzo: *Due fratelli* (Firenze, Vallecchi), dove – sulla falsa riga della sua opera prima – descrive lo squallore della vita impiegatizia piccolo-borghese genovese. Nel dopoguerra, grazie all'amicizia con il critico cinematografico e regista Adriano Giovannetti, collaboratore del «Corriere di Genova», riesce a pubblicare altri romanzi in Italia: *I giochi e la carne* (Vallecchi 1950), *Il nove dita* (Milano, Ceschina, 1959)¹² e *Dossier 224 (lettere di un galeotto)* (Ceschina 1962). Nel 1975 e nel 1978 appaiono due libri di versi: *Con la mia pipa* (Padova, Rebellato) e *L'ultima pipata* (Quarto d'Altino, Rebellato). Pur continuando a vivere in Sud America, Grego avrebbe continuato a collaborare con alcune riviste letterarie parigine («Les Nouvelles Littéraires»), brasiliane («Diretrizes», «O Jornal», «A Revista do Brazil») e italiane («Il popolo di Milano», «Il Mondo», «Il Tempo», «Oggi» e «Il Mattino»). Nel 1995 Marietti pubblica una seconda edizione di Remo Maun, indubbiamente il suo romanzo più noto, ma non – forse – il più riuscito.

II.2 L'opera

Come abbiamo detto, la trama di *Remo Maun, avvocato* può essere considerata una sorta di mancata resa dei conti psicanalitica di Adriano col padre Emilio. Il romanzo è diviso in tre parti. La prima è ambientata alla vigilia della Prima guerra mondiale. Assistiamo a una riunione di famiglia per decidere le sorti educative del giovane Remo. La madre, un'ebrea padovana abituata alla monotona vita patriarcale, è appena morta. Il padre Ruggero è in procinto di partire per il fronte orientale. Remo, stritolato fra l'irrequietudine paterna e la monotonia familiare, va a vivere a Milano dalla zia Carla, sorella della defunta madre, e dallo zio Giuseppe, un «onesto lavoratore» che aveva come unico bisogno quello di «soddisfare la sua sensualità grassa ed intensa»¹³. Il giovane Remo sente affine solo alla piccola cugina Giulia, «così tranquilla e pallida e apparentemente pensosa»¹⁴. A scuola diventa amico di Federico Barèl di Navone. Inizia a frequentare la casa di Federico, dove si invaghisce della sorella Cucci. Si sente finalmente a casa propria, ma solo per poco. Confessa a Federico di non poter andare in chiesa, perché ebreo:

«No. Io sono ebreo, ma non credo a niente. Anche papà non crede a niente.

Volevo dirtelo, perché so che voi altri nobili vedete di cattivo occhio la gente come me».

Il ragazzo non avrebbe certo saputo spiegare neppure a se stesso perché aveva parlato in quel modo. Forse soltanto per vedere il volto del compagno sbigottito da quella sincerità, quasi cattiva, per il piacere di sentirsi acre

12 Romanzo intriso di alcuni riferimenti vetero-testamentari, come la «metamorfosi» finale del protagonista in Joab, uno delle spie inviate da Giosuè per scoprire le debolezze della mitica Gerico, *Il nove dita* narra le vicissitudini postume di un quaderno tenuto dall'ufficiale dell'esercito Augusto Coral e consegnato all'io narrante dalla moglie Viviana in cerca di un «editore».

13 Cfr. Grego, *Remo Maun, avvocato*, cit., p. 20.

14 Ivi, p. 25.

verso chi gli tendeva la mano. Era umile e fiero. Ora gli piaceva di gettare sul viso di quel compagno, malatuccio e scarno una frase a staffile, per far sentire la sua forza di ragazzo sano e intelligente; ora sgranava le sillabe di quella parola – «ebreo» –, torcendo le labbra, arrotando le consonanti, come a ripetere a se stesso un insulto, «ebreo» e «cane» all'orecchio gli suonavano nello stesso modo.

«Io sono ebreo!». Sentiva in quella frase un orgoglio nascosto, rampollato da chissà quale travaso di generazioni, cresciuto come un'erba amara e selvaggia, attraverso secoli di fatica e di tormenti. Ma sentiva anche in quella frase, tante volte udita in famiglia, una miseria *sua*, legata alle sue mani e a se stesso, una miseria da gridare all'improvviso a un amico o a un nemico, come una confessione o come un urlo.

Io sono ebreo! Il ragazzo aveva imparato con l'istinto della sua razza a sentirsi dannato; tutto da fare, tutto da cominciare, tutto da conquistare; e sotto, la coscienza di una segreta miseria, propria ed invincibile.

Cucci! Piccola Cucci!

Il ragazzo vorrebbe esser simile nel sorriso e nel gesto alla bimba che si chiama Cucci Barèl di Navone ed è tanto gentile e ha le mani dolci, fatte per carezzare. Ma il ragazzo è diverso e non può confondersi con nessuno. Cucci! Se il ragazzo un giorno le bacerà le mani, una dopo l'altra e la stringerà fra le braccia, stringerà quel giorno, il piccolo ebreo diventato grande, una preda¹⁵.

L'educazione sentimentale di Remo si realizza all'insegna di un dualismo egologicamente insanabile tra la sua interiorità (maestosa, magniloquente, ideale) e la sua realtà (meschina, gretta, comune). Il rapporto col padre stenta a migliorare: i grandi progetti di Ruggero, destinati inevitabilmente al fallimento, la sua instabilità e l'inquietudine esistenziale cozzano profondamente con la sensibilità del giovane ragazzo alla ricerca di un affetto sicuro e di una solida figura di riferimento, che non può nemmeno trovare nella meschina borghesia milanese dello zio. Dopo la guerra, Remo va a vivere a Roma col padre (divenuto invalido di guerra)¹⁶. La sua casa è un vero «porto di mare», un andirivieni continuo di strani faccendieri e loschi affari. Remo studia da avvocato e decide di intraprendere l'attività forense, malgrado la ferma opposizione paterna. Di ritorno da un viaggio all'estero per conto di Ruggero, è costretto a sorbirsi gli impropri paterni: «Non mi hai mai voluto bene tu. Mai e mai. Stavi con me perché ti mantenevo. Stavi con me perché sapevi che quando gli affari mi andavano bene i miei denari erano i tuoi. Ecco perché. Ora vattene. Vattene, ti dico. Se non ti vedo, respiro»¹⁷. Remo ritorna a Milano dallo zio per esercitare la pratica forense. Ma l'ambiente milanese non è migliore di quello romano: lì vi erano gli intralazzi paterni, qui i garbugli legali dello zio. Remo assiste inerme al parassitismo dei propri cugini, che «succhiano» continuamente denaro allo zio (il «professore»). A seguito di un bacio affettuoso dato alla cugina Giulia e dei sospetti dei cugini circa un suo coinvolgimento sentimentale, il giovane Maun viene messo letteralmente alla porta. L'invidia e il fastidio degli uni fa il paio con la rabbia del «professore»: «Canaglia, canaglia!

¹⁵ Ivi, p. 37.

¹⁶ Cfr. ivi, parte I, § 5 (*Il padre e il figlio*).

¹⁷ Ivi, p. 51.

Canaglia e malvivente!»¹⁸ Remo decide così di tagliare definitivamente i ponti con la sua famiglia: «“Non sono più il figlio o il nipote di nessun tanghero”»¹⁹.

La seconda parte del romanzo si riapre a Milano. Adesso Remo lavora nello studio forense dell'avvocato Galliera. Qui incontra per caso l'amico d'adolescenza Federico. Conosce la sua amichetta, un'attrice di nome Lalla, che – per semplice capriccio – decide di sedurre e di possedere. «“No, no, no», si dice fra sé e sé. «Io non sono un un uomo di rinuncia! Come è vero Dio, come è vera la vita che conduco, io non cederò il passo a nessuno»²⁰. Un giorno, improvvisamente, riceve la visita della zia Carla, che lo ragguaglia sulla situazione familiare²¹. Un dipendente dello studio del «professore» (Ferralasco), licenziato dopo esser stato sospettato di aver intascato i proventi di una raccomandata, decide di consegnare a Remo una busta contenente la scabrosa corrispondenza fra lo zio e la marchesa Barèl di Navone, di cui l'avvocato era stato l'amante alcuni anni prima²². Posto di fronte a qualcosa che non aveva potuto nemmeno immaginarsi («lo zio Giuseppe, il più ebreo di tutti gli uomini che aveva conosciuto, grasso, volgare, lucido di sudore» che «aveva posato le sue labbra su quella donna!»)²³, il giovane avvocato ebreo fantastica sulla «normalità» da conquistare insieme a una donna. Qualcosa che gli sembra precluso per sempre:

Il pensiero della sua razza era in Remo costante e irriducibile. Vissuto per tanti anni nelle case del padre e dello zio, dove si ignorava la religione, ma si divideva di continuo il mondo in due campi – quello degli ebrei e quello dei non ebrei – alternando atteggiamenti di orgoglio e atteggiamenti di contrizione, Remo aveva ereditato questa coscienza di razza e l'aveva aumentata nel suo intimo. Solo che in lui l'orgoglio di appartenere a una minoranza era discontinuo ed incerto. Assillante, era, invece, la certezza d'appartenere a una razza plebea, chiusa, incapace di ogni sorta di leggerezza e di soavità, con innumerevoli limiti per ognuno. Di questi limiti, da bimbo, non aveva avuto che una sensazione nebbiosa; poi essi gli erano apparsi chiaramente, ma come destinati ad altre generazioni; poi, infine, se li era visti dinanzi insuperabili, a precludergli qualsiasi strada, a impedirgli di amare, di sorridere e di ridere come tutto il resto del mondo.

Ora nella vita, era certo d'avere un peccato originale da scontare e se ne ricordava incessantemente. Anche quando tutti dimenticavano il suo cognome tipicamente ebraico e nel bel ragazzo sano e diritto ed elegante non altro vedevano che un ragazzo di vent'anni, egli immaginava che tutti sentissero, fra loro e lui, una distanza enorme d'incolmabile, verso di lui un disagio, una mancanza di simpatia ch'egli era invece il solo a provare.

In genere tutto ciò che gli impediva di vivere facilmente – la sua timidezza, la sua ambizione, il suo contraddittorio bisogno di sentirsi uguale e contemporaneamente superiore agli altri – egli lo imputava alla sua razza. “Io sono ebreo”, pensava spesso volte con segreto orgoglio, ma se poi si trovava con altri ebrei, si sentiva da loro dissimile e aveva di loro una sorta di ripugnanza che non riusciva a nascondere.

18 Ivi, p. 56.

19 Ivi, p. 57.

20 Ivi, p. 67.

21 Cfr. ivi, pp. 69 ss.

22 Cfr. ivi, pp. 74 ss.

23 Ivi, p. 80.

Da questa parola tante volte ripetuta – «ebreo» – da questa convinzione d'essere un poco dannato dal nascere, da un suo bisogno atavico di lottare e di reagire, nasceva in Remo la maggior causa della sua inquietudine: quel suo vivere agitato, convulso, quel susseguirsi in lui di moti rabbiosi, quella sua paura di sentirsi vittima di fronte a se stesso, quella sua smania incomposta d'agire, di non lasciarsi trascinare, di muoversi a qualunque costo, anche ad occhi bendati.

Era il suo male, soprattutto, una frenesia di grandezza, una ricerca del suo *io* di cui trovava brandelli in ogni storia eroica. Ma nel suo spirito anche l'eroismo appariva poi deformato, come una esasperazione astratta in cerca di realtà, come una smania della sua medesima fantasia. Così una volta, avendo letto in un libro la storia d'un personaggio ch'era stato capace di gettare in un burrone il suo servo solo perché questi era stato spettatore d'una sua caduta da cavallo, immaginò con serena invidia di poter sostituire se stesso all'assassino. Altre volte pensava colla stessa invidia a quel santo che dormì tutta una notte fianco a fianco con un lebbroso. Sempre, insomma, la sua immaginazione lo portava a sognare le strade più inconsuete proprio ai margini dell'umano e allora, infantilmente ragionando, gli pareva che il dormire col lebbroso fosse la meta d'un'esistenza e, questo perseguire il gesto conclusivo della santità, si smemorava.

Poi, bruscamente, riprendeva contatto con la sua storia. "Potrà mai un ebreo compiere qualche cosa di grande?"²⁴.

Remo non sa effettivamente cosa fare di quella corrispondenza: distruggerla, nasconderla oppure usarla da «uomo sul serio» per un ricatto? Diventato legale della famiglia Barèl di Navone, frequenta spesso la casa dell'amico Federico e di Cucci. La ragazza è un altro personaggio profondamente introvertito e risentito verso una famiglia che non l'ha fatta sentire effettivamente amata²⁵. Fra loro due nasce un sentimento, un «volersi bene» che non è «amore», ma semplice condivisione della sofferenza. Trascorrono insieme un'estate a Meralto insieme alla famiglia di lei. L'idillio però viene spezzato dal rientro a Milano di Remo, allorquando fra i due giovani si frappone un velo di improvvisa freddezza. Le loro insane coscienze distruggono una possibile felicità con un'infinità di schermaglie inutili e sterili. Remo vorrebbe dire alla sua donna: ««Ecco io sono così!», e confessarsi interamente, senza più un solo segreto nell'anima», ma non ci riesce. Sente di appartenere a una «razza plebea», di essere qualcosa di anormale, di essere un ibrido non ben definito²⁶. Cucci gli scrive una lunga lettera in cui dichiara il proprio amore e attende che l'altro faccia altrettanto²⁷, ma Remo tergiversa. Ha bisogno di confidarsi con qualcuno, ma Federico è impegnato a uscire con Lalla²⁸. Decide di recarsi in una taverna, dove un futile motivo scatena una rissa fra lui e un interruttore ubriaco. Remo viene brutalmente malmenato, ma avverte un sordido piacere nel sangue versato dai suoi rivali²⁹. Tornato a casa e accudito dalla zia Carla e dalla cugina Giulia, Remo sente finalmente di essere diventato un

²⁴ Ivi, pp. 83-84.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 93 ss.

²⁶ Cfr. ivi, pp. 102-103.

²⁷ Cfr. ivi, pp. 105-106.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 109-110.

²⁹ Cfr. ivi, pp. 114-115.

«uomo sul serio», sente di aver perso quell'istinto di pietà antitetico al suo «uomo *ideale*», col «viso del predone e la mano armata»³⁰. Finalmente sente di essersi ribellato al destino universale degli ebrei, sempre vittime e mai carnefici. Sente di non aver vinto la paura che l'attanagliava. Lui, l'«ebreo plebeo», si sarebbe vendicato dei nemici. Decide di ricattare la marchesa:

“Se dovrà essere fatto – si disse ancor più tardi – dovrà essere un'*infamia levigata*”. Nel buio, cogli occhi già chiusi per cercare il sonno, la frase lo fece sorridere³¹.

La terza parte del romanzo è dedicata alla realizzazione di quest'«infamia levigata». Remo si reca a far visita alla famiglia Barèl di Navone a Meralto. Qui incontra Cucci, alla quale sembra dichiarare il proprio amore, e la marchesa, alla quale si lascia scappare un misterioso augurio: «*Voglia il Cielo che io non debba mai raccontarle la verità di questa storia*»³². Ma tutto sembra ormai finito. Remo viene spedito dal suo capoufficio a Roma per trattare una questione poco chiara legata ad appalti truccati. Una sera, mentre attende un conoscente per fare baldoria, gli capita di incontrare il vecchio padre, per il quale sembra avere un sussulto di bontà e di amore. Ruggero cerca di proporgli un lavoro come suo rappresentante in Sud America per una ditta di carni congelate, ma Remo si tira indietro e gli offre come collaboratore Ferralasco³³. Tornato a Milano, il giovane avvocato riesce a convincere l'ex collaboratore di suo zio a partirsene per il Sud America insieme alla figlia. Si libera così dell'unico testimone possibile del suo ricatto, che assume alla luce della sua coscienza le sembianze di una vera e propria vendetta esistenziale. Figlio di una «razza maledetta, dannata, incapace di cacciare il vomere nella terra, incapace di inquadrarsi in una legione, ma assetata in eterno di vendetta e di potenza», ha finalmente l'occasione di compiere un'«infamia levigata», un'azione necessaria. «“Se non si può essere né un santo né un eroe, meglio essere una canaglia di grande stile”», pensa fra sé e sé³⁴. Ma Remo è combattuto. Decide d'incontrare la cucina Giulia per confessarle la sua turpe intenzione e il suo «amore» per Cucci (o per lei)³⁵, ma non ne ha il coraggio. Si reca dalla marchesa per parlarle del ricatto perpetrato da Ferralasco e riesce a farsi pagare una pingue somma di denaro³⁶. Mentre osserva il piroscalo del «ricattatore» che se ne va in Sud America, Remo si sente preda di una strana euforia:

Due stati d'animo opposti si alternavano in lui, violentemente, come in un termometro impazzito: ora

30 Ivi, p. 121.

31 Ivi, p. 123.

32 Cfr. ivi, p. 130.

33 Cfr. ivi, pp. 139 ss.

34 Cfr. ivi, pp. 146-147.

35 Cfr. ivi, pp. 156 ss.

36 Cfr. ivi, pp. 165 ss.

sentiva infatti, come prima, una freschezza gioiosa, un bisogno infantile di amare, una smania di buona fraternità verso tutto e verso tutti, verso gli sconosciuti e verso i nemici. Ora, invece, ritornava ad esasperare il suo stato di acredine e gli pareva d'essere un venditore all'opera e ricordava tutte le offese subite, vere o immaginarie, ingigantendole, e avvicinando le une alle altre. Ancora, l'eterna frase ossessiva «io sono un ebreo» lo martellava, ma era quella, ora, non più una frase di tormento. Pensava che l'ebreo fosse soprattutto un raffinato sognatore che solo per reazione disprezzasse ogni cosa non concreta, non avente peso e volume. E si autosuggestionava con questa idea, fino a posare le mani avidamente sulla grossa cartella di cuoio che aveva sulle ginocchia e che sapeva contenere in quattro buste quasi quattroccentomila lire. Entrato in quell'ordine di idee si sforzò a provare dispiacere perché la cifra non era più intatta e perché ventimila lire aveva dovuto darle a Ferralasco per le spese di viaggio. Poi, cinquantamila, dovevano ancora essere restituite alla contessa, per meglio perfezionare la finzione e per dimostrare d'essere riuscito a economizzare una cifra sulla cifra iniziale del ricatto³⁷.

La vendetta che ha assaporato verso il mondo dura pochi istanti. Remo apprende della morte improvvisa del padre. Sul letto di morte, insieme agli zii, pensa al trapasso di quell'uomo, da quel «fantasma» da cui è dipesa larga parte della sua esistenza, nel bene e – soprattutto – nel male: «“Che miserabile cosa è la morte per certi uomini della nostra razza. [...] Per gli altri, per i fedeli, c'è ancora qualche cosa che rimane: non fosse altro: la certezza di appartenere al popolo eletto. È poco, ma è tutto. È una certezza”»³⁸. Pensa a Cucci e al suo amore, ma sente che non potrà sposarla. Pensa al nonno Mommolo di Venezia e alle sue raccomandazioni: «Non potrebbe capire come vivono gli uomini quando sono due volte solitari: nel mondo, per la loro razza, e nella loro razza per se stessi»³⁹. E ora cosa avrebbe fatto?

Lavorare... studiare.. parlare con gente vecchia e nuova, stringere mani, andare ancora alla ricerca di qualche cosa: una donna o un affare. Magari una bandiera.

Senti nuovamente un desiderio acuto di dormire.

Non era ancora finito? Per tanti mesi era vissuto col pensiero fisso in un'azione da compiere, una grande azione in cui era in gioco tutta la sua vita e il suo ingegno e il suo destino, che ora, passato l'attimo cruciale, provava stupore e fastidio nell'immaginare le tante ore che aveva ancora da vivere.

Come, come tutto intorno a lui era simile al vecchio! Come in lui i pensieri si ripetevano senza novità! Come tutto era uguale! Come tutto, perfino, era inutile!

Gli pareva, all'improvviso, d'aver perduto ogni senso di autonomia e avrebbe voluto che qualcuno fosse andato da lui e gli avesse dato degli ordini. Avrebbe obbedito senza fiatare.

“Che cosa sarà domani di me? Sarò simile a tutti gli altri. Una casa, una donna, delle idee fisse e monotone, dei figli a cui non saprò che insegnare. Alla notte, tornando a casa, se avrò dimenticato le chiavi, mi sentirò intimidito nel dover svegliare il portinaio. A capo d'anno, alzerò il bicchiere, in compagnia. Buon anno a voi e a me! Sulla mia porta di casa ci sarà una targa, come quella dello zio, come quella di centomila persone: 'Avvocato Remo Maun'. Alla sera, dopo pranzo cercherò ancora sui libri la vita dei santi e degli eroi. E Fsaranno libri rilegati in pelle

³⁷ Ivi, p. 175.

³⁸ Ivi, p. 179.

³⁹ Ivi, pp. 180-181.

coi nomi in oro, i libri d'un ebreo benestante”.

Per la prima volta si sentì sotto il peso della disfatta e chiuse gli occhi.

Quando aprirono la porta lo trovarono abbiosciato sulla poltrona, colla coperta che gli era caduta ai piedi, e respirava rumorosamente vicino al morto⁴⁰.

II.3 I mille volti dell'ebreo antisemita: indifferente, scontento o annoiato?

Il romanzo di Grego ha avuto un discreto successo di critica. Sfruttando probabilmente l'onda lunga degli *Indifferenti* moraviani e accostato alla scuola del «profondismo» insieme a Tozzi, Borgese e lo stesso Moravia⁴¹, l'opera prima dello scrittore ebreo genovese ha suscitato un dibattito animato quasi del tutto indipendente dalla connotazione etnica del suo protagonista. Recensendolo su «Pègaso», Eugenio Montale ammette di non aver letto dal tempo degli *Indifferenti* «un altro saggio che valga quello del Grego». Montale osserva come, a differenza dei personaggi moraviani, il Maun di Grego siano privi di un «impeto» e di una «felicità». Pur mettendone in mostra i pregi e i difetti (in particolare la scrittura diseguale, l'eccessivo attaccamento al proprio personaggio principale), il poeta ligure non capisce bene quale sia il motivo di quest'ossessivo richiamo alla propria identità religiosa:

L'Ebreo? Ecco una debolezza del libro. Remo Maun non è più ebreo di Filippo Rubè o di altri, recenti o lontani, squallidi eroi di romanzo. Il Grego ha temuto la miseria del documento umano, l'insidia del fatto di cronaca, e ha voluto rialzare il tono del suo libro investendo di un significato di portata generale un episodio di povera e torbida umanità. Ma non perciò ha dato al suo protagonista una più forte risonanza. Soltanto l'arte può trasfigurare la cronaca in poesia, senza che giovino a questo scopo sovrapposizioni di estranei o soverchianti significati. Evidentemente quando lo Svevo si rifiutò di dare ai suoi personaggi una chiara coscienza del loro ebraico retaggio (e fu per questo rimproverato) obbedì felice al suo forte istinto d'artista. Ce ne dà una prova il Grego stesso, il quale riesce più efficace creatore là dove meglio dimentica la sua discutibile polemica contro le sue stesse origini⁴².

In termini non molto dissimili si è espresso Giuseppe Antonio Borgese sul «Corriere della Sera» dell'8 maggio 1931. Il protagonista del romanzo di Grego è definito come uno «scontento», un uomo «senza centro, senza unità interiore», insomma una personalità stracciata («brandelli in preda ai venti, o bolidi che cadono prima della gravitazione»). Privato di una legge morale e ridotto a se stesso, lo «scontento» non ha altro che l'ombra del proprio egoismo, che crede di seguire come guida ideale. Remo ha dunque il coraggio di compiere quell'«infamia levigata», ma il gran gesto nichilista finisce per essere un «ricatto da borghese, una cosa bassa e meschina. E allora? Allora niente»: mediocrità, abitudine, scala verso il grigio. Borgese intravede in Remo Maun gli echi della bestemmia mistica del dostoevskiano Stavroghin, pur essendo privo delle sue

40 Ivi, pp. 181-182.

41 Cfr. A. Rossi, *Il mito e la scuola di Tozzi*, «L'approdo letterario», XVII, 55-56, dicembre 1971, p. 52.

42 Cfr. E. Montale, *Recensione di «Remo Maun, avvocato» di Adriano Grego*, «Pègaso», III, 2, 1931, p. 251.

finalità metafisiche. Sorta di Calibano moderno, Grego ha costruito la statua del suo eroe impastando «insieme pezzi di ferro e materia molle, sentimentale». Mentre i romantici del secolo passato «amavano il loro male», i figli (scentrati) di questo secolo lo «abbominano». E la sua identità ebraica?

Il Grego, ebreo, ha voluto scrivere un romanzo d'ebrei, e l'ha scritto con spirito antisemita; cristiana è la famiglia Barèl su cui la brama dei Maun scende, predace e immonda. Il popolo che si disse eletto è plebe; la tetraggine dei suoi pensieri e delle sue parole lo trae a fondo come un sasso al collo; i suoi bambini, dopo una breve stagione di letizia, si vedono allo specchio e si riconoscono dannati.

A noi cristiani è vietato credere che alcuno nasca dannato per motivo di razza; tale credenza sarebbe paganism; e i giudizi di Grego, o del suo Remo, sul semitismo sono inquisitorii o *persecutés*, mancano di quiete storica. Tuttavia egli ha intuito, da non lontano, un gran tema. Gli ebrei di questa specie non sono infelici o scentrati perché ebrei di sangue, ma perché non sono cristiani di mente e di cuore; perché, non sapendo accettare l'esperienza di Cristo, non la sanno nemmeno ignorare, e la tengono in petto come un rimorso non cicatrizzabile. Essi non hanno imparato a fermarsi sul monte da cui Gesù insegna a contemplare il giorno che passa come un'eternità che non tramonta; la loro irrequietezza non ha posa, la loro tensione non s'allenta. Ma se questo è essere ebrei, sono ebrei a milioni i battezzati; e gli artisti e i pensatori di sangue semitico hanno tanta importanza nella cultura odierna appunto perché la loro arte, il loro pensiero, – si chiamino Freud, si chiamino Proust, – non esprimono il tormento chiuso della loro comunità, ma la fermentazione universale di una società che, staccatasi dal Cristo, non riesce a dimenticarlo⁴³.

Le parole di Montale e di Borgese, che fanno il paio con quelle di Giansiro Ferrata⁴⁴, Gaetano Trombadori⁴⁵ ed Elio Vittorini, mettono in evidenza quello che è il vero filo conduttore di Remo Maun: l'assenza di un «padre». Divenuto fascista per una sorta di «inerzia»⁴⁶, Grego scorge nell'ebreo «l'assenza di armonia che tutti avvertono e che l'ebreo intelligente anch'esso avverte, senza potersi liberare del suo destino e della sua natura. [...] Nessuno forse, odia intimamente l'ebreo più dell'ebreo, ma la solidarietà nasce da un aridissimo calcolo, che poi si trasforma in abitudine e poi diventa tradizione»⁴⁷. L'assenza di armonia deriva dall'assenza di una figura di riferimento capace di forgiare quell'individualità cui il giovane Remo anelava. L'odio-amore verso Ruggero si spiega dunque come una lotta interiore verso l'assenza di un centro non solo territoriale, religioso o nazionale, ma anche e soprattutto esistenziale. Certo, Ruggero è un uomo d'azione, non è un «inetto» nel senso sveviano del termine, un semplice eroe della

43 Cfr. G.A. Borgese, *La città assoluta e altri scritti*, a cura di M. Robertazzi, Milano, A. Mondadori, 1972, p. 205.

44 Cfr. G. Ferrata, *Recensione a «Remo Maun, avvocato» di Adriano Grego*, «Solaria», VI, 5, maggio 1931.

45 Cfr. G. Trombadori, *Recensione a «Remo Maun, avvocato» di Adriano Grego*, «La Nuova Italia», III, 4, aprile 1932, p. 157.

46 Cit. Mecernaro, *Remo Maun*, cit., p. 189: «Mi è difficile con la mentalità di oggi spiegarmi le ragioni per cui a diciotto anni io diventai fascista. Forse perché la rivoluzione dei rossi non arriva mai e m'ero stancato di aspettarla. Forse perché il mio subcosciente di ebreo mi portava a far forza sulla mia natura e mi aveva fatto innamorare della violenza. Forse anche per un puerile patriottismo. Ora è inutile che pianga i miei errori. Ero fascista e partecipai a un certo numero di mischie a Milano e dintorni....».

47 Cit. *ibidem*.

noluntas, un contemplativo che osserva il mondo; ma non è nemmeno un eroe della *voluntas* a tutto tondo: è preda di uno scompenso fra i mezzi e i fini, non sa formarsi una reale esperienza della vita. Remo cerca di superare questa condizione perennemente infantile del padre (un ossimoro che genererà in lui un cortocircuito esistenziale), cerca di non essere l'«ebreo-femmina» weiningeriano attraverso un gesto «virile», meschino e immorale che lo riconsegna al mondo degli «eroi» (fascisti?). Rifiuta il lavoro scentrato paterno per ottenere una rispettabilità borghese. Ma non gli basta esistere, vuol «sentirsi esistere», agendo – come osserva Vittorini – «in maniera affatto cerebrale che lo porterà a compiere gesti del tutto gratuiti per il solo piacere di “sentirsi” compierli»⁴⁸. Al termine del romanzo riuscirà finalmente a essere «un uomo sul serio»?

La risposta è essenzialmente negativa. La gratuità del male non porta a una maturazione virile o all'ingresso in una società che Remo reputa corrotta e intrinsecamente degenerata. È un semplice gesto nichilistico, privo anche della connotazione a suo modo morale del Raskolnikov dostoevskiano. Una tara atavica gli impedisce di realizzare compiutamente le proprie aspirazioni. Ha bisogno di libertà, ma non sa che farsene (vedi l'atteggiamento ambiguo di fronte al proprio superiore Galliera). Aspira al «bel gesto», ma poi si rende conto che è un comportamento tutt'altro che diverso dalla norma. Aspira a essere «nobile», ma poi cerca di colpire proprio quella classe sociale (o quel «sangue», per essere più precisi). Aspira a essere amato, ma poi fugge dalle braccia amorose e compassionevoli di Cucci. Critica ripetutamente la condizione ebraica, ma poi si vuole ergere a paladino dell'atavica oppressione. Critica le piccinerie della propria genia, ma poi si rende conto di esserne preda. Disprezza la «rispettabilità dello zio», ma poi si rende conto che sarà quello il suo destino ineluttabile. Ha paura di diventare come il padre, ma poi si rende conto di essere afflitto dalle medesime tare. Avverte risentimento e compassione, odio e amore, vergogna e orgoglio: riduce la propria esistenza a catalogare le proprie sensazioni, ritenendole l'unica cosa degna effettivamente di valore. Se è «ebraica» l'«eccessiva sensibilità», lo è anche la ricerca ossessiva di una propria individualità? C'è dunque una differenza fra Ruggero, l'ebreo che medita innumerevoli azioni senza realizzarne effettivamente una, e Remo, l'ebreo che compie un'azione ritenendola la quintessenza della propria conquistata libertà?

L'elemento che rende «attuale» il romanzo di Grego è proprio la ricerca di un centro gravitazionale all'interno della propria coscienza moderna. Se Svevo ha desistito ironicamente a questo proposito con l'ultimo Zeno e Moravia ha rinunciato preventivamente a cercarlo, lo scrittore genovese ha sperato che fosse ancora possibile un ritorno a una mitica età dell'oro, dove le cose erano cose e le persone erano persone. Non ritiene però che possa farlo l'«ebreo», l'esempio paradigmatico moderno dell'«uomo senza qualità». Ha ritenuto che potesse farlo il

48 Cfr. E. Vittorini, *Grego e Puccini*, «L'Italia letteraria», III, 43, 25 ottobre 1931, p. 8 [ora in id., *Letteratura arte società. Articoli e interventi, 1926-1937*, a cura di R. Rodondi, Torino, Einaudi, 1997, p. 301].

fascismo o un'altra ideologia totalizzante? Quello che è certo è che il suo ritratto fornito della condizione ebraica contemporanea appare come l'esito congiunto del passato e del presente: una comunità di «pecore sacrificali» e una società atomizzata, annoiata e ormai disincantata. Da questa congiunzione fatale nasce l'«ebreo antisemita», quasi coevo ai ritratti forniti in Germania da Theodor Lessing. Lo stesso metterci al corrente delle fantasie schizofreniche del protagonista (tutto intento a scovare cosa c'è «dietro» la porta della propria coscienza) fa da contro altare a un romanzo povero di eventi significativi, che non siano il decesso paterno o la rissa nella taverna. Se la «vita» di uomo si riduce a passare semplicemente il testimone al proprio figlio, che ne sarà dell'«uomo sul serio»? Diverrà un essere seriale? La «grandezza umana» si ridurrà a compiere gesti estremi o efferati, a rifiutare per principio tutto ciò che è «buono» e «giusto» perché non è più sentito come tale? È dunque la coscienza moderna ad aver privato l'uomo delle sue radici? Remo imputa al padre ormai morto di non avergli insegnato l'orgoglio delle proprie origini («Tu riscatta ogni primogenito dei tuoi figlioli... La tua progenie sarà come la polvere della terra che non si potrà annoverare», recita un versetto della *Genesi* che gli ricorda il nonno veneziano). Che cosa rimarrà di loro? ««Noi – dice – siamo della gente a cui mancano le radici. E trovarle non si può più»»⁴⁹.

III. Giorgio Bassani fra senso della solitudine e pudore della morte

III.1 L'autore

Giorgio Bassani è autore universalmente noto e apprezzato dalla critica e dal pubblico⁵⁰. Avendo deciso di occuparci anche di lui in questa nostra disamina dell'«impotenza esistenziale», vale la pena di fornire solo alcuni brevi riferimenti biografici e bibliografici. Nato a Bologna nel 1916 da Dora Minerbi e dal medico Angelo Enrico, Giorgio frequenta le scuole primarie e secondarie a Ferrara, prima di trasferirsi nel capoluogo emiliano, dove si laureerà in lettere moderne nel 1939 con una tesi su Niccolò Tommaseo. Dopo l'introduzione delle leggi razziali, si dedica all'insegnamento d'italiano e storia agli ebrei espulsi dalle scuole pubbliche della sua città.

⁴⁹ Cfr. Grego, *Remo Maun*, cit., p. 179.

⁵⁰ Sulla poetica di Bassani si confrontino almeno i seguenti studi: M. Grillandi, *Invito alla lettura di Giorgio Bassani*, Milano, Mursia, 1972; G. Varanini, *Bassani*, Firenze, La Nuova Italia, 1973; A. Dolfi, *Le forme del sentimento. Prosa e poesia in Giorgio Bassani*, Padova, Liviana, 1981; V. Passeri Pignoni, *Giorgio Bassani*, Bologna, Barghigiani, 1984; M. Schneider, *Vengeance of the Victim. History and Symbol in Giorgio Bassani's Fiction*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986; P. Prebys, *Giorgio Bassani tra verità e realtà*, Firenze, Le Monnier, 2000; A. Guiati, *L'invenzione poetica. Ferrara e l'opera di Giorgio Bassani*, Fossombrone (PS), Metauro, 2001; G. Dell'Aquila, *Le parole di cristallo. Sei studi su Giorgio Bassani*, Pisa, ETS, 2007; P. Grossi (a cura di), *Il romanzo di Ferrara. Atti del convegno internazionale di studi su Giorgio Bassani (Parigi, 12-13 maggio 2006)*, Parigi, Istituto italiano di cultura, 2007; P. Prebys (a cura di), *La memoria critica su Giorgio Bassani*, Ferrara, Edisai, 2010; M. Renda, *Bassani, Giorgio. Un ebreo italiano*, Roma, Gaffi, 2010. Per un repertorio generale sull'opera e la critica bassaniana si veda P. Prebys, *La bibliografia delle opere di Giorgio Bassani*, Ferrara, Edisai, 2010.

Attivista politico clandestino (con simpatie socialiste), viene rinchiuso in prigione nel 1943. Liberato dopo pochi mesi, si sposa con Valeria Sinigallia, si trasferisce prima a Firenze (dove entra in clandestinità) e poi a Roma, dove trascorrerà gran parte della propria vita. Dopo le prime esperienze letterarie in prosa e in versi (*Una città in pianura*, 1940; *Storie dei poveri amanti e altri versi*, 1945), fonda e cura la pubblicazione della rivista letteraria «Botteghe oscure» (1948-1960); fonda l'associazione *Italia Nostra*; è redattore e collaboratore di altri periodici («Paragone», «Officina», «Il Mondo», «Nuovi Argomenti»); svolge consulenze per case editrici (la Feltrinelli, in particolare), e collabora alla stesura di sceneggiature cinematografiche per opere di Mario Soldati, Michelangelo Antonioni e Vittorio De Sica, in particolare. È stato, fra le altre cose, vicepresidente della RAI (1964-65) e presidente della giuria della Mostra internazionale d'arte cinematografica di Venezia (1966). Appassionato di musica e di tennis, si spegne a Roma nel 2000 dopo una lunga malattia. È stato sepolto, per sua esplicita volontà, nel cimitero ebraico di Ferrara.

La produzione bassaniana, piuttosto ampia, consta di opere in prosa, versi, saggi, traduzioni e collaborazioni cinematografiche (alle sceneggiature e ai soggetti). Accanto ai quattro romanzi di cui ci occuperemo, vanno ricordate le raccolte di racconti *Cinque storie ferraresi* (Einaudi 1956, premio Strega) e *L'odore del fieno* (Mondadori 1972); la raccolta di poesie *In rima e senza* (Mondadori 1982, che contiene tutte le sue precedenti esperienze di versatore); e la raccolta di saggi *Di là dal cuore* (Mondadori 1984). Bassani ha tradotto *Il postino suona sempre due volte* di J.M. Cain (Bompiani 1946), *Il romanzo borghese* di A. Furetière (Bompiani 1951) e *La capanna indiana* di J.-H. Bernardin de Saint-Pierre (Bompiani 1951). Ha collaborato alla sceneggiatura cinematografica di *La provinciale* (1953), *La mano dello straniero* (1953) e *La donna del fiume* (1955) di Soldati; *Villa borghese* (1953) di De Sica e *I vinti* (1953) di Antonioni. Data l'universale notorietà della produzione letteraria di Bassani, abbiamo deciso di fornire solo un quadro generale della struttura narrativa dei suoi romanzi, soffermandoci sui passaggi ritenuti più importanti e funzionali al nostro lavoro. Dedicheremo particolare attenzione all'intreccio de *Gli occhiali d'oro* (opera nota nella tematica generale, forse meno negli interstizi dell'intreccio) e, soprattutto agli ultimi due romanzi, quelli meno noti: *Dietro la porta* e *L'airone*. Cercheremo infine di capire se e come la particolare psicologia dei protagonisti abbia influito sulla loro «impotenza esistenziale».

III.2 Le opere

III.2.1 *Gli occhiali d'oro* (1958)

Il romanzo d'esordio di Giorgio Bassani, ambientato nella sua Ferrara, ci fornisce uno squarcio rappresentativo della «normale» vita borghese di provincia nell'Italia fascista.

Protagonisti dell'opera sono i due «esclusi»: l'otorinolaringoiatra Athos Fadigati e il giovane studente G. (alias Giorgio). Entrambi finiranno per condividere la stretta totalitaria della fine degli anni Trenta, anche se solo il più giovane riuscirà a salvarsi. Fadigati è un medico veneziano giunto alcuni anni prima a Ferrara per aprire il proprio studio. Amato e rispettato da tutti, d'indole apolitica, dotato di una mediocre cultura borghese (vedi i suoi riferimenti alla opera di Wagner), suscita tuttavia una certa «curiosità» fra i benpensanti per il suo celibato prolungato. Ha quasi quarant'anni e non si è ancora sposato. È «così», dunque?⁵¹ Malgrado la sospettata omosessualità, l'otorinolaringoiatra favorisce intorno a sé un «largo spirito di tolleranza» con «la sua condotta formalmente ineccepibile»⁵². Niente di scandaloso in pubblico, bensì «rapporti accuratamente clandestini con uomini di mezza età, e di condizione modesta, subalterna», con «individui discreti, insomma, o almeno tenuti a essere»⁵³.

La «normale» routine di Fadigati s'incrocia con le vite di un gruppo di studenti ferraresi pendolari. L'otorinolaringoiatra, che si reca spesso a Bologna per conseguire la libera docenza, incontra sul treno G. e il suo gruppo di compagni di studio: Bianca Sgarbi, Nino Bottechiari ed Eraldo Deliliers. I ragazzi, che «sapevano» delle sue abitudini sessuali, discorrono spesso insieme al medico, dimostrandosi poco tolleranti verso le sue debolezze umane e intellettuali⁵⁴. Il malcelato sadismo dei benpensanti fa il paio con il malcelato masochismo del «diverso»⁵⁵. Fadigati, che cerca in tutti i modi di conquistarsi la simpatia e il rispetto dei giovani (da «escluso» dotato di forte senso di colpa), finisce per invaghirsi di Deliliers, il bello della compagnia, un ex pugile machista, omofobo e cinico, vera incarnazione dei «valori» fascisti⁵⁶. L'estate successiva G. ritrova il medico proprio in compagnia di Deliliers che «danno spettacolo» sulla spiaggia di Riccione: fanno ormai coppia fissa e il giovane sfrutta la prodigalità dell'attentato medico⁵⁷. Fadigati, che riceve la comprensione solidale di G. e di suo padre (che non digerisce l'avvicinamento dell'Italia fascista alla Germania nazista)⁵⁸, ma non quella dei «normali» (la signora Lavezzoli, bigotta, fascista e antisemita)⁵⁹, litiga con il suo «sposino», che lo ferisce e se ne va via lasciandolo senza niente. G. si aspetta che il medico veneziano faccia qualcosa, che denunci il giovane farabutto, riacquisti la propria dignità infangata dal giovane imbecille. Ma la sua risposta è piuttosto chiara: «Ma le pare possibile?»⁶⁰

La fine delle vacanze estive del 1938 segna anche l'inizio della persecuzione antiebraica.

51 Cfr. G. Bassani, *Gli occhiali d'oro*, introduzione di L. Baldacci, Milano, A. Mondadori, 1973, p. 35.

52 Ivi, p. 40.

53 Ivi, p. 43.

54 Cfr. ivi, pp. 52 ss.

55 Cfr. ivi, pp. 59 ss.

56 Cfr. ivi, pp. 71 ss.

57 Cfr. ivi, pp. 79 ss.

58 Cfr. ivi, pp. 94 ss.

59 Cfr. ivi, pp. 105 ss.

60 Ivi, p. 125.

G. incontra Nino. Gli parla di una lettera di Deliliers da Parigi, dove continua la propria vita da avventuriero, forse accompagnato da un altro «finocchio», e lancia impropri contro tutti gli ex compagni (forse un «lurido ebreo» contro G.)⁶¹. Nino, persuaso ottimisticamente che l'Italia non scimmiotterà la Germania nazista anche e soprattutto nelle leggi razziali, riceve da G. il consiglio di accettare l'incarico di addetto alla cultura della Casa del Fascio, di non perdere il proprio ascensore sociale⁶². Poco tempo dopo G. incontra Fadigati, ormai esonerato dall'ospedale e senza un cliente nel suo studio. È una sera nebbiosa di novembre. Entrambi pagano per la propria «diversità», ma che differenza c'è fra un ebreo e un omosessuale? Mentre si avviano verso casa di G., vengono seguiti da una cagna randagia:

«La guardi», diceva intanto Fadigati, indicandomela. «Forse bisognerebbe essere così, sapere accettare la propria natura. Ma d'altra parte, come si fa? È possibile pagare un prezzo simile? Nell'uomo c'è molto della bestia: eppure può, l'uomo, arrendersi? Ammettere di essere una bestia, e soltanto una bestia?»

Scoppiai in una grande risata.

«Oh no», dissi. «Sarebbe come dire: può un italiano, un cittadino italiano, ammettere di essere un ebreo, e soltanto un ebreo?»

Mi guardò umiliato.

«Comprendo cosa vuol dire», disse poi. «In questi giorni, mi creda, ho pensato tante volte a lei e ai suoi. Però mi permetta di dirglielo, se fossi in lei...»

«Che cosa dovrei fare?», lo interruppi impetuosamente. «Accettare di essere quello che sono? O meglio: adattarmi ad essere quello che gli altri vogliono che io sia?»

«Non so perché non dovrebbe», ribatté dolcemente. «Caro amico, se essere quello che è la rende tanto più umano (non sarebbe qui in mia compagnia, altrimenti!), perché rifiuta, perché si ribella? Il mio caso è differente, esattamente opposto al suo. Dopo ciò che è accaduto l'estate scorsa, non mi riesce più di tollerarmi. Non posso più; non debbo. Ci crede se le dico che certe volte non sopporto di farmi la barba davanti allo specchio? Potessi almeno vestirmi in un altro modo! Ma mi vede, lei, senza questo cappello... questo pastrano... questi occhiali da tipo per bene? E d'altra parte, così, mi sento talmente ridicolo, grottesco, assurdo! Eh no, *inde redire negant*, è proprio il caso di dirlo! Non c'è più niente da fare, per me, senta!»⁶³

La vittima perdona il carnefice: Fadigati, con i suoi «occhiali d'oro», pensa di essere una macchietta grottesca della «normale» vita di provincia, tollerato finché è restato lontano dagli occhi di tutti. G. non ci sta ad accettare supinamente questa ipocrisia: non è in grado di rispondere con l'odio se non con altrettanto odio. Poco tempo dopo, il medico gli comunica telefonicamente di aver accolto in casa quella cagna bastarda⁶⁴. Sarà l'ultima volta che i due «esclusi» si sentono. Tempo dopo, G. si preoccupa per l'assenza di notizie di Fadigati. Mentre il

61 Cfr. *ivi*, pp. 133 ss.

62 Cfr. *ivi*, pp. 140 ss.

63 *Ivi*, pp. 148-149.

64 Cfr. *ivi*, pp. 152 ss.

padre s'illude ancora che la legislazione antiebraica e la stampa antisemita avranno termine (l'avvocato Geremia Tabet era stato assicurato al riguardo dal capo della polizia Bocchini)⁶⁵, G. sprofonda ulteriormente nel suo senso di solitudine e incomunicabilità. Il suo smarrimento è acuito dalla notizia, riportata nel trafiletto di un giornale, che «un noto professionista ferrarese» è annegato nelle acque del Po. Una «disgrazia», non un suicidio, perché – osserva amaramente G. – «a nessuno era lecito sopprimersi, in quegli anni: nemmeno ai vecchi disonorati e senza più alcuna ragione di restare al mondo...»⁶⁶

III.2.2 *Il giardino de Finzi-Contini* (1962)

Il secondo romanzo di Bassani (premio Viareggio), forse il più noto anche grazie alla trasposizione cinematografica di Vittorio De Sica del 1970, narra le vicende della ricca e colta famiglia ebraica ferrarese dei Finzi-Contini. L'io narrante, in visita alla necropoli etrusca di Cerveteri nel 1957, ricorda il mausoleo di Moisé Finzi-Contini nel cimitero di Ferrara. La prima parte del romanzo racconta proprio come il giovane protagonista, reduce da una delusione scolastica (siamo nel 1929), capiti per caso davanti al «giardino segreto» dove vivevano «reclusi» i due figli del professor Ermanno Finzi-Contini: Alberto e Micòl⁶⁷. Uniti solo da «qualcosa di più intimo» (la comune frequentazione del Tempio ebraico)⁶⁸, i figli della famiglia ebraica conducono una vita a sé stante, che attira la curiosità della comunità ebraica ferrarese. L'auto-segregazione della famiglia Finzi-Contini vacilla soltanto nell'autunno del 1938, quando l'introduzione della legislazione antiebraica consolida la solidarietà con i «plebei». L'io narrante, cacciato dal suo club di tennis⁶⁹, ci descrive quindi le sue periodiche e frequenti visite al campo da tennis privato all'interno del giardino su invito di Alberto, studente in ingegneria⁷⁰. Qui conosce l'amico di lui Giampiero Malnate, un chimico impiegato alla locale sede della Montecatini, e rivede a distanza di tanti anni Micòl, studentessa in letterature straniere presso l'università di Venezia⁷¹. Approfittando della generosità del professor Ermanno, che gli mette a disposizione la sua biblioteca in vista della sua tesi di laurea, il protagonista riesce a squarciare il velo dell'«aristocratico» riserbo dei Finzi-Contini⁷².

L'io narrante nutre una profonda simpatia per la bella e bionda ragazza ebrea, che si trasforma in un'infatuazione quasi sensuale. Le piace il suo pragmatismo unito a un sentimento nostalgico del passato, del quale, però, avverte i pericoli insiti (come la passività di fronte

65 Cfr. *ivi*, pp. 164 ss.

66 *Ivi*, p. 167.

67 Cfr. *id.*, *Il giardino dei Finzi-Contini*, Milano, Oscar Mondadori, 2006, pp. 19 ss.

68 Cfr. De Angelis, *Qualcosa di più intimo*, cit., pp. 139 ss.

69 Cfr. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., pp. 25 ss.

70 Cfr. *ivi*, pp. 49 ss.

71 Cfr. *ivi*, pp. 60 ss.

72 Cfr. *ivi*, 77 pp. ss.

all'evolversi degli eventi). Le avances dell'io narrante vengono respinte da Micòl, che vorrebbe mantenere con lui un rapporto di solida e franca amicizia⁷³. Dopo un processo di degenerazione morale susseguente alla delusione d'amore (di cui è complice il comunista Malnate, assertore di una libertà dei costumi «popolana»)⁷⁴, il protagonista decide, su consiglio paterno, di voltare pagina, lasciandosi alle spalle sia Micòl, sia «Giampi»⁷⁵. Non prima, però, di aver scavalcato quel muro di cinta che non aveva avuto il coraggio di oltrepassare dieci anni prima. Il ritrovamento di una scala e il comportamento ostile di Alberto gli fanno sorgere il sospetto che fra Micòl e Malnate ci sia effettivamente qualcosa⁷⁶. Mentre il protagonista sopravvive alla guerra, tutti i protagonisti del romanzo sono fagocitati dal corso degli eventi: Alberto muore di tumore alla gola nel 1942, la famiglia Finzi-Contini al completo viene internata a Carpi e poi deportata in Germania, Malnate muore in Russia. Che cosa ci sia stato fra Micòl e Malnate resterà sempre un mistero. Non così la sorte della famiglia ebraica ferrarese:

Certo è che quasi presaga della prossima fine, sua e di tutti i suoi, Micòl ripeteva di continuo anche a Malnate che a lei del *suo* futuro democratico e sociale non gliene importava un fico, che il futuro, in sé, lei lo abborriva, ad esso preferiva di gran lunga «*le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui*», e il passato, ancora di più, «il caro, il dolce, il *pìo* passato».

E siccome queste, lo so, non erano che parole, le solite parole ingannevoli e disperate che soltanto un vero bacio avrebbero potuto impedirle di proferire, di esse, appunto, e non di altre, sia suggellato qui quel poco che il cuore ha saputo ricordare⁷⁷.

III.2.3 *Dietro la porta* (1964)

Il terzo romanzo di Bassani ci rituffa nella sua adolescenza ferrarese. Si tratta di un doloroso avviamento alla vita adulta attraverso i perversi meccanismi della socializzazione scolastica di provincia. Siamo nell'autunno del 1929. Inizia la classe I liceo al «Guarini». G. viene spostato dal terribile professor Guzzo (un ottimo filologo senza tessera del PNF, che non aveva ottenuto la meritata cattedra accademica) vicino a Carlo Cattolica, il «celebre» Cattolica, affinché «riconda codesta pecorella smarrita sul retto sentiero»⁷⁸. G. nutre un profondo senso di inferiorità rispetto al compagno di un banco. Sente che fra loro due si erge «una specie di barriera non distinguibile a occhio nudo, di segreta demarcazione di confine» che – continua – «ci impediva di comunicare con la libera familiarità dell'amicizia»⁷⁹. Perfetto in tutto, Cattolica è «superiore» a G. non soltanto nella pagella scolastica: è alto, magro, non pratica sport

73 Cfr. *ivi*, 177 pp. ss.

74 Cfr. *ivi*, 192 pp. ss.

75 Cfr. *ivi*, 214 pp. ss.

76 Cfr. *ivi*, 224 pp. ss.

77 *Ivi*, p. 241.

78 Cfr. *id.*, *Dietro la porta*, Torino, Einaudi, 1964², p. 20.

79 *Ivi*, p. 22.

semplicemente per snobismo, è sicuro di ciò che avrebbe studiato da grande (medicina), ha la «morosa»⁸⁰. Un giorno, la mattina dell'8 dicembre, il protagonista incrocia Cattolica nella Chiesa del Gesù. Per la prima volta i due adolescenti parlano fra di loro. Mentre Carlo chiede informazioni a G. sulla religione degli ebrei, l'altro osa farsi scappare una domanda sull'origine del cognome della famiglia che irrita il compagno di scuola. «*Molti* israeliti – risponde lui – portano cognomi di città e paesi, ma non *tutti*. [...] Potrei ugualmente citarti infiniti casi di gente con cognomi che *sembrano* ebraici, e invece non lo sono affatto»⁸¹.

L'arrivo in classe di un nuovo allievo («Pulga Luciano») cambia notevolmente le carte in tavola. G. decide di solidarizzare: abbandona il proprio posto a fianco di Cattolica per sedersi vicino al nuovo arrivato. Si sente attratto dal «reietto», forse per senso di rivalsa di fronte al «vincente» Cattolica. Ben presto fra i due si innesca uno strano meccanismo: Pulga, figlio di un povero medico condotto della provincia di Bologna, alla ricerca di un'abitazione nella nuova città, invidia «l'ordine, la sicurezza economica, la borghese stabilità della mia famiglia, ma [...] allo stesso tempo un po' mi disprezza»⁸²; G. prova un «sentimento complesso e invischiante, misto di piacere e di ripugnanza», contro il quale si scopre indifeso, incapace di reagire, quando si rende conto che l'altro copia pedissequamente i suoi compiti⁸³. G. manifesta una tale solidarietà e compassione per il nuovo compagno di scuola provinciale da introdurlo anche a casa propria. Il padre di G. non apprezza il collega Pulga, che reputa un chiacchierone qualunque. Anche il figlio inizia a nutrire verso il nuovo compagno di scuola uno strano sentimento: «Benché in apparenza molto pulito, e coi vestiti perfettamente in ordine, c'era sempre qualcosa, in lui, che mi disturbava: e potevano essere le goccioline di sudore affioranti ad ogni minima emozione fra la pelurie biondicia del labbro superiore, oppure i puntini neri sparsi un po' dappertutto sulla pelle cerea del viso, ma più fitti sulle tempie e attorno alla base delle narici, oppure il secco spostamento laterale che, pronunciando la *zeta*, imprimeva alla mandibola, oppure, non so, le callosità giallastre che gli ispessivano stranamente le palme delle mani, grandi, magre, un po' da gobbo. Ma per il resto debbo confessare che, specialmente da principio, la sua umiltà di profugo, la sua totale sottomissione di inferiore e di protetto, mi davano un senso di appagamento quasi inebriante»⁸⁴. La piaggeria di Pulga si esprime nella denigrazione di Cattolica («nient'altro che un pallone gonfiato»)»⁸⁵.

Progressivamente il loro rapporto muta. G. non avverte quel senso di superiorità sociale e intellettuale su Pulga. Si rende conto che Luciano è un ragazzo disinibito, ha una libertà morale

80 Cfr. *ivi*, p. 26.

81 *Ivi*, p. 37.

82 *Ivi*, p. 44.

83 Cfr. *ivi*, p. 40.

84 *Ivi*, p. 50.

85 *Ivi*, p. 53.

che lui non può possedere, rinchiuso nei rigidi canoni della «rispettabilità» ebraico-borghese. Non perde occasione per criticare i propri genitori (la cretineria e la tirchieria paterne) e per descrivere la propria vita familiare in tinte fosche (parla di violenze domestiche)⁸⁶. Consiglia letture osé come Guido Da Verona e Pitigrilli (che trafuga notte tempo dallo studio paterno). Gli parla di quel porto di mare che era l'albergo in cui alloggiavano, dove si sentono «strani rumori» nottetempo. Avvia G. alla scoperta dell'autoerotismo adolescenziale. G. ha la sensazione «di venir sospinto a grado a grado verso qualcosa di ignoto e di minaccioso, e tuttavia senza che niente di preciso accadesse, mai»⁸⁷. G. approfitta dell'improvvisa tonsillite primaverile per avventurarsi in strani pensieri su quel «leccaculo di Pulga» (come lo chiamavano a scuola)⁸⁸. Un giorno, dopo la guarigione, G. incontra Cattolica, che lo invita a casa sua per fare i compiti insieme, ma lui decide di non andare: o tutti e due (lui e Pulga o niente). Nei giorni successivi avviene uno strano avvicinamento fra G. e Cattolica: Carlo intende svelargli non si sa quale strano mistero. Un giorno Cattolica gli svela al telefono che il suo «caro amico» parla di lui. Per poterlo cogliere in flagranza di reato, Cattolica consiglia G. di venire un giorno a casa sua e di sentire dalle sue orecchie le esternazioni maligne di Pulga. Questi – dice l'altro – si «accaniva contro di me spontaneamente [...] senza *mai* essere provocato»⁸⁹.

Il momento fatidico giunge. Cattolica, Pulga e altri due compagni di scuola discutono del *Fedone* platonico, in particolare della teoria della metempsicosi (trasmigrazione delle anime). G. ascolta tutto, nascosto dietro la porta del tinello. Luciano dice che avrebbe voluto rinascere come un parassita, una pulce, un pidocchio o addirittura un microbo, esseri «capaci di vivere e di lasciar vivere»⁹⁰. Cos'era stato nella vita precedente? Un cane. E G.? «Anche lui» era stato un «cane», ma con una sostanziale differenza:

[...] che mentre lui era stato, l'avrebbe giurato, uno di quei «cagnuzzi» di piccola taglia e di nessun prezzo, frutto degli amori di razze innumerevoli, sempre in giro per le strade in cerca di roba da annusare e curiosi imparzialmente di qualsiasi escremento o pisciatina, io, al contrario, dovevo essere stato uno di quei «cagnoni» non di razza pura, no certo, però incrociati abbastanza bene (con un padre lupo e una madre *setter*, o una madre *pointer* e un padre bracco, eccetera), i quali fanno in ogni circostanza la loro figura, e per questo motivo trovano facilmente la famiglia dove sistemarsi in pianta stabile, e ingrassare. In conclusione un cane grosso, ma non grossissimo, bello, ma non bellissimo, forte, ma non fortissimo, coraggioso, ma non coraggiosissimo: uno di quelli che quando gli capita di imbattersi in un bastardino «tipo Pulga», tanto per intenderci (due chili di peso, sì e no, e alto non più d'una spanna), com'è come non è, va a finire che è proprio lui, il bastardino, a portarselo dietro dove vuole. E non è neanche detto che il naso sotto la coda debba sempre tenercelo il «bel cagnone». Anzi! Tutt'altro!⁹¹

86 Cfr. *ivi*, pp. 58 ss.

87 *Ivi*, p. 66.

88 Cfr. *ivi*, pp. 69 ss.

89 *Ivi*, p. 98.

90 *Ivi*, p. 112.

91 *Ivi*, p. 113.

Ma la confessione non finisce qui: Pulga ritiene che G. sia ingenuo e complicato, sospettoso e tortuoso, risentito perché non riesce a diventare amico di Cattolica. Il ragazzo di paese non soffre G. per la sua incredibile vanità, per l'esibizionismo della sua famiglia; il padre di G. è una «nullità», mentre la madre una sorta di snob ninfomane. Le rivelazioni di Pulga (compresa quella sua sulla «pistola» e sulla presunta omosessualità di G.) scuotono il ragazzo ebreo dalla sua «torre d'avorio». Il giorno dopo, a scuola, decide di cambiare posto: torna in fondo alla classe, mentre Luciano si siede vicino a Carlo⁹². L'anno scolastico termina senza che fra G. e Pulga avvenga il chiarimento dovuto. G. è il secondo della classe, mentre Luciano «se la cava» con una generale e mediocre sufficienza. Quell'estate, a Cesenatico, i due giovani si incontrano di nuovo. Pulga vuole che G. gli dica se ce l'ha con lui, perché sente che gli nasconde qualcosa, che non gli dice «tutta la verità». I due discutono di donne sposate, di possibili «sverginamenti», ma G. è assente. Decidono poi di fare una gita in moscone. G. si fa il bagno, mentre Pulga, che non sa nuotare, resta prudentemente in acqua. Il mare è calmo, la riva è lontana. Mentre Luciano, «silenzioso, chiuso nei suoi pensieri, sembrava che di me si fosse dimenticato completamente», G. sente addosso uno strano brivido, un disagio, come se fosse escluso da qualcosa. Si sente invidioso, gretto e meschino per questo. E si chiede se non sia giunto il momento di dirgli tutta la verità. Il tempo non sarebbe mancato. Loro due, soli, in mezzo al mare:

Senonché, nel momento medesimo in cui, dinanzi a quel gramo dorso nudo – puro, ad un tratto, inatingibile nella sua solitudine, – mi abbandonavo a questi pensieri, già allora qualcosa doveva pur dirmi se Luciano Pulga, lui sì, era certamente in grado di guardarla in faccia, tutta la verità, io no. Tardo a capire, incapace d'un solo gesto e d'una sola parola, inchiodato alla mia viltà e al mio livore, io rimanevo il solito piccolo, impotente sicario di sempre. E la porta dietro la quale ancora una volta mi nascondevo (a lui, Luciano, e a mia madre insieme...), né adesso né mai avrei potuto trovare, in me, la forza e il coraggio necessari a spalancarla⁹³.

III.2.4 *L'airone* (1968)

Il quarto romanzo di Bassani (premio Campiello) prosegue la disamina della solitudine esistenziale ebraica contemporanea, ambientandola – questa volta – nel secondo dopoguerra. *L'airone* segue passo dopo passo l'ultimo giorno di vita di Edgardo Limentani. Siamo all'alba di una domenica di dicembre. Edgardo si sveglia per andare a caccia. Avvocato ebreo ed ex proprietario terriero, ripensa all'opportunità di «esporsi» col fucile nelle campagne di Codigoro: «I tempi dei sorrisi, delle scappatelle, degli inchini erano finiti. Per tutti: ex perseguitati politici e

⁹² Cfr. *ivi*, pp. 127 ss.

⁹³ *Ivi*, p. 148.

razziali compresi»⁹⁴. Gli viene in mente una brutta esperienza accadutagli pochi mesi prima a Montina, dove un gruppo di braccianti in rivolta per la revisione dei patti di compartecipazione erano pronti a ucciderlo⁹⁵. Dgardo non sembra sicuro di voler andare a caccia. Saluta la propria moglie Nives («cattolica, ariana», che gli consiglia di rappacificarsi col cugino Ulderico, contrario al matrimonio con lei)⁹⁶, contempla la figlia Rory che dorme («così bella, così viva, così forte»), la bacia, come se ne cercasse un po' di calore e comprensione⁹⁷. Ma è preso da un senso d'angoscia, «come se qualcuno, all'improvviso e in silenzio, gli si fosse buttato addosso», «come se fosse stato aggredito da una bestia»⁹⁸. Dopo aver bevuto un caffè in presenza dei due servi Romeo e Imelde (che lo mettono al corrente delle sfortune matrimoniali della figlia)⁹⁹, decide finalmente di partire a bordo della sua Aprilia per Volano. Colto da un'improvvisa fitta sotto la cintura, fa tappa a Bosco Eliceo per soddisfare i propri bisogni fisiologici. Decide di recarsi nel bagno dell'albergo-ristorante di Gino Bellagamba, un ex milite fascista «riciclato» nel dopoguerra¹⁰⁰. Dopo aver preso un caffè insieme, Dgardo decide di chiamare Ulderico, ma riesce a parlare solo con uno dei suoi sei figli¹⁰¹.

La seconda parte del romanzo è dedicato alla caccia dell'airone. Dgardo percorre le tortuose strade che lo conducono a Volano. All'appuntamento, di fronte al casone Tuffanelli, non trova il suo accompagnatore Gavino. Dopo una pausa in una salsamenteria, dove compra un sandwich insieme a Gavino¹⁰², i due si recano finalmente insieme sul luogo di caccia. Dgardo sembra turbato alla presenza della cagna del suo accompagnatore, tranquilla al suo fianco, simbolo di una passiva accettazione dell'autorità umana¹⁰³. Ma, contrariamente all'ex fascista, l'ex partigiano Gavino (forse figlio illegittimo di suo cugino?) parla assai poco¹⁰⁴. Giunti nelle botti acquatiche, i due attendono la comparsa della selvaggina consumando i loro panini. Dgardo intravede un airone che si avvicina, ma poi cambia direzione e se ne va. Gavino, intanto, con uno dei due fucili dell'avvocato, uccide molti volatili. Più tardi, l'airone torna indietro e viene colpito dal suo accompagnatore. Si posa ferito proprio vicino alla botta in cui si trova Dgardo, che si pente di aver pensato alla sua «imbalsamazione» (pare che la sua carne sia poco gustosa). Per pochi istanti l'avvocato ebreo si immedesima nelle sorti del volatile: si fissano per alcuni minuti come se cercassero conforto reciproco. Cosa fare? Dargli il colpo di grazia? Curarlo? Lasciarlo scappare con l'ala spezzata? Mentre la cagna continua a raccogliere le folaghe colpite

94 Cfr. id., *L'airone*, Milano, Club degli editori, 1999, p. 18.

95 Cfr. *ibidem*.

96 Cfr. *ivi*, pp. 23 ss.

97 Cfr. *ivi*, p. 29.

98 *Ivi*, p. 30.

99 Cfr. *ivi*, pp. 31 ss.

100 Cfr. *ivi*, pp. 44 ss.

101 Cfr. *ivi*, pp. 66 ss.

102 Cfr. *ivi*, pp. 83 ss.

103 Cfr. *ivi*, p. 87.

104 Cfr. *ivi*, pp. 88 ss.

da Gavino, l'airone prende l'iniziativa:

Si allontana sempre più, nel frattempo, tirandosi dietro faticosamente l'ala spezzata; e lui credeva di poter leggere sulla sua piccola, stretta nuca ostinata tutti questi ragionamenti. Ma come si illudeva – gli venne all'improvviso da dirsi –. Si illudeva a un tal punto (alla barena, e va bene, ci sarebbe arrivato; però, con tutto il sangue che continuava a perdere, la cagna, sguinzagliata fra poco alla sua ricerca, non avrebbe incontrato la minima difficoltà a stanarlo), si illudeva a un punto tale, era chiaro, povero stupido, che se a pensare di sparargli non gli fosse sembrato, a lui, di star sparando in un certo senso a se stesso, gli avrebbe tirato immediatamente. E così, se non altro, sarebbe stata finita¹⁰⁵.

La terza parte si apre col ritorno a casa. Scende la nebbia nelle valli di Comacchio. Dgardo si ferma nuovamente a Bosco Eliceo per mangiare e riposarsi alcune ore. Ritorna da Bellagamba per fare un pasto a base di pesce. Vorrebbe regalargli la selvaggina che ha in macchina (compreso l'airone rosso ucciso), più che altro per liberarsi di qualcosa che l'opprime. Ma l'albergatore preferirebbe comprargli la sua Aprilia (fra l'altro, gli dice che è più conveniente procurarsi la cacciagione direttamente dai cacciatori «alla granda»)¹⁰⁶. Dgardo decide di riposarsi un paio d'ore prima di ripartire nell'albergo dell'ex fascista. Mentre cerca di prendere sonno, immagina che una donna in tailleur che ha veduto mangiare al piano di sotto con un gruppo di milanesi giunga da lei per offrire il suo corpo. Quella semplice possibilità crea una profonda ansia dentro di lui: contrariamente allo sbrigativo cugino Ulderico, lui «era sempre stato timido, incerto, riguardoso, e bisognoso ogni volta di un'eternità, questo il punto, prima i arrivare ai famosi fatti...»¹⁰⁷. Passata la paura, si addormenta per un paio d'ore, ma sogna ancora una volta della donna col tailleur¹⁰⁸. Svegliatosi di soprassalto, saluta Bellagamba e decide di telefonare al cugino (che nel frattempo l'aveva cercato in albergo). Al caffè Fetman, dove chiama, risponde la cognata Cesarina. Il cugino non c'è, ma Dgardo è invitato a prendere un tè¹⁰⁹.

La quarta e ultima parte del romanzo si apre con il cammino di Dgardo verso la casa del cugino. Nel tragitto, pensa alla cognata e se l'immagina come una donna sui quaranta, «grande, grassa, calma, tutto l'opposto di Nives; una di quelle donne che lo turbano ancora incrociandole per strada, pronte ad andare a letto col primo che capita¹¹⁰. Una volta giunto sotto casa del cugino, decide di non suonare il campanello. Avendo un po' di tempo prima di rincasare, si mette a deambulare per le strade di Codigoro, guardando le barche lungo la riva del porto. Incrocia una coppia sulla banchina, che discute animosamente¹¹¹. Percorre le viuzze del paese, notando i

105 Ivi, p. 112.

106 Cfr. ivi, pp. 126 ss.

107 Ivi, p. 138.

108 Cfr. ivi, pp. 141 ss.

109 Cfr. ivi, pp. 155 ss.

110 Cfr. ivi, pp. 166 ss.

111 Cfr. ivi, pp. 171 ss.

cambiamenti dei nomi successivi alla Liberazione¹¹². Spia dentro un'osteria, chiedendosi che lavoro facciano gli occupanti. Si reca in una chiesa, dove raccoglie un giornale cristiano, che sfoglia con una certa attenzione¹¹³. Ritornato in piazza, giunge di fronte alla bottega dell'imbalsamatore segnalatogli da Bellagamba, restando quasi affascinato dal vedere le forme immobili degli animali, ma vivi di una vita che «non correva più nessun rischio di deteriorarsi», «più belli, soprattutto, certamente più belli, e di gran lunga, di quando respiravano e il sangue correva veloce nelle vene: lui solo, forse – pensava –, era in grado di *capirla* davvero, la perfezione di questa loro bellezza e non deperibile, di apprezzarla sino in fondo»¹¹⁴. Guardandosi nella vetrina, rivede i medesimi lineamenti della mattina, «ma tali, tuttavia, da apparirgli come velati, allontanati, come se appena poche ore fossero state sufficienti a spargere su di essi la polvere di anni e anni, sentiva lentamente farsi strada, dentro se stesso, confuso, ancora, eppure ricco di misteriose promesse, un pensiero segreto che lo liberava, che lo salvava»¹¹⁵.

L'epilogo è ormai vicino. Visto che si sente travolgere da un'ondata d'improvvisa di felicità, perché non uccidersi? Dgardo percorre la strada di ritorno a Ferrara pensando a quel gesto liberatorio. Ci vuole poco tempo perché i morti diventino «puliti, duri, bellissimi [...] immutabili e quindi eterni». Passando da Montina, pensa a cosa avrebbe detto la moglie Nives (divenuta proprietaria di tutti i suoi averi dopo le leggi razziali) quando avesse appreso dei disordini coi braccianti¹¹⁶. Giunto a casa, trova la sua famiglia riunita per cena. Non intende però perdere un giorno di più: la felicità potrebbe dissolversi e, guardando la figlia, Dgardo potrebbe essere colto da quel «consueto senso di estraneità, quasi di repulsione, che gli aveva sempre impedito di considerarla sua, di volerle bene. [...] solo a patto di morire poteva volerle bene, alla Rory!»¹¹⁷ Decide di non mangiare, sale in camera per lavarsi, si fa portare un po' di spago dalla serva (per il grilletto del suo «Krupp») e attende che tutti si siano addormentati. Dopo la mezzanotte si reca a salutare la madre Lilla, cui fa l'abituale resoconto dell'intera giornata (in particolare dell'«incontro» col cugino Ulderico e la sua prole numerosa)¹¹⁸. È l'ultima azione «consuetudinaria» che si sente di fare. Le augura la buona notte, prima che tutto finisca per sempre.

III.3 Ebraismo e solitudine: il pudore della morte

La produzione romanzesca di Bassani (poi racchiusa nella stesura ventennale del

112 Cfr. *ivi*, pp. 174 ss.

113 Cfr. *ivi*, pp. 177 ss.

114 *Ivi*, p. 186.

115 *Ivi*, p. 187.

116 Cfr. *ivi*, pp. 189 ss.

117 *Ivi*, p. 196.

118 Cfr. *ivi*, pp. 206 ss.

Romanzo di Ferrara)¹¹⁹ si estende per un decennio. Si apre con *Gli occhiali d'oro* e si chiude con *L'airone*. In entrambi i casi, il titolo non indica direttamente il personaggio dell'opera, ma un aspetto in cui si riflette l'io narrante: la banale montatura degli occhiali di Fadigati e un uccello longilineo, ma poco commestibile. Si tratta di due riferimenti simbolici che rimandano alla personalità dell'autore: la «diversità» e la «sensibilità». L'odontoiatra veneziano «paga» a caro prezzo la fuoriuscita dalla propria riservatezza con l'ostracismo civile e con l'inevitabile suicidio (non a caso, dopo la promulgazione delle leggi razziali, quando anche l'altro «diverso» non può più essergli d'aiuto). L'airone rosso, dal collo lungo e dalle zampe deboli, paga a caro prezzo l'incapacità di presagire il pericolo in mezzo alle acque nebbiose, andando nuovamente incontro al fucile umano, prima di restare ferito a un'ala e di morire, incapace di librarsi in volo (finendo imbalsamato, ma riconquistando archetipicamente l'eternità fuori del «tempo storico»). La «diversità», la «sensibilità» e l'«intimo riserbo» sembrano essere le caratteristiche principali che connotano la condizione ebraica italiana. Il fascismo, la guerra e il dopoguerra appaiono come una catena di eventi collegati fra loro, tutti volti a distruggere ciò che solo il passato – e un certo tipo di memoria – sembrava poter preservare al meglio: l'interiorità dell'individuo, la sua contemplazione delle «forme eterne». I romanzi di Bassani raccontano la fine di un mondo e quella di un certo tipo di umanità, incapace di affrontare le banali forti emozioni della vita quotidiana, di instaurare un rapporto fattivo ed effettivo con le cose del mondo. Il goffo medico omosessuale e il delicato volatile della palude sembrano proprio i due segni tangibili che diversità è destinata a soccombere di fronte al «principio di realtà».

C'è una forma di «inettitudine» nei personaggi bassaniani che li rende parenti stretti degli eroi sveviani e – se vogliamo – pirandelliani. Partecipi di un periodo storico indubbiamente difficile, questi «eroi deboli» sembrano incapaci di essere protagonisti attivi della realtà in cui vivono. Esclusi per ragioni politiche (come gli ebrei) o sociali (gli omosessuali) oppure fisiche (gli aironi), i protagonisti bassaniani cercano di riconquistare il palcoscenico del mondo, senza riuscirci. Sconfitto il tribunale della ragione (illuministica) e incapaci di affrontare quella Ragione universale che è fatta da una sintesi compiuta tra pensiero e atto, i «diversi» sono condannati a vivere ai margini della vita (e della società moderna), senza riuscire mai a farne parte. Di qui la sensazione che la storia scorra come una sorta di reportage giornalistico narrato da e in terza persona. Ne *Gli occhiali d'oro* osserviamo G. (personaggio vagamente kafkiano non solo per l'iniziale del nome) osservare a sua volta il lento stritolamento del «diverso» Fadigati, non certo amato e rispettato per la sua «intelligenza» (anzi, è descritto come di un grosso borghese fine amatore dell'arte), che – come un'automa – accetta supinamente di spegnersi quando la società intorno gli nega rispettabilità e riconoscimento. Nel *Giardino dei Finzi-Contini*

¹¹⁹ Pubblicato da A. Mondadori dal 1974 al 1980 in sei volumi.

l'io narrante osserva il naufragio della ricca famiglia ebraica «dietro il muro», ricca, colta e «malata» d'intelligenza, che accetta supinamente e passivamente la fine del «mondo di ieri». In *Dietro la porta* il giovane protagonista è schiacciato fra i «forti» (Cattolica) e i «deboli» (Pulga), incapace di rivelare al mondo la propria «verità». Nell'*Airone* il vecchio cacciatore Dgardo sembra sopravvivere a un mondo che non lo ha mai accettato per intero.

La solitudine che attanaglia i protagonisti bassaniani è il frutto indubbiamente dell'«ipertrofia della coscienza», di un'intelligenza incapace di applicarsi costruttivamente al mondo delle cose e degli uomini. Privo della forza di agire sulla realtà esterna e di cambiarla (tutti e quattro i protagonisti dei romanzi soffrono d'«impotenza esistenziale»: G. non riesce a salvare Fadigati, l'io narrante non impedisce la cattura dei Finzi-Contini, G. non riesce a dissociarsi dallo «sfigato» Pulga, mentre Limentani non riesce ad amare la vita e i suoi frutti), l'«inetto» si vede costretto a subire le vite degli altri. Il passato non è più in grado di sostenerlo, ma sono le persone di riferimento a mancare: i genitori del protagonista sono dipinti come romantici e ingenui borghesi di provincia; la comunità ebraica semplicemente non esiste finché non è la legge razziale a unirne i membri; i compagni di classe di G. sono descritti come un nugolo di opportunisti e sfruttatori; la famiglia di Limentani è totalmente estranea e indifferente alla sofferenza del protagonista. Se le persone sono assenti, allora non resta che ancorarsi al passato, a un passato – però – malinconico e idilliaco in cui rifugiarsi da un incedere degli eventi che sono estranei. Non è dalla storia che si attingono informazioni utili alla vita (come direbbe Nietzsche), ma è dalla memoria che si può guardare con disincanto e con rassegnazione al presente, per non affogare nel mare dell'inconscio. Una memoria, però, che sa più di quadro dipinto che di vita vissuta. Manca dunque il coraggio di immergersi totalmente sotto l'acqua per vedere che cosa effettivamente ci sia. Perché quel pudore che attanaglia tutti i protagonisti bassaniani non è soltanto un pudore di fronte alla vita, ma anche e soprattutto un richiamo possibile della morte.

I personaggi bassaniani non sono iperattivi, non cercano cioè l'azione per l'azione. Non sono neanche afflitti dal loro «uomo ideale», come il protagonista di Grego, che medita una pseudo-dostoevskiana vendetta sulla realtà e sulla sua condizione di reietto storico. Sono quelli che in termini cinematografici si definiscono «attori non protagonisti»: reggono le fila della storia, ma non ne sono al centro; spesso interagiscono con i protagonisti, ma non sono loro a essere a decidere (se non fortuitamente) le sorti dell'intreccio. Osservano ciò che scorre nel mondo (quasi con un'aria di savia e rassegnata schopenhaueriana indifferenza), perché non hanno la forza di cambiarlo. Abbiamo detto che sono affetti da «eccessiva sensibilità» e da una «coscienza ipertrofica». Si aspettano sempre qualcosa «di più» dalla realtà, ma non sono in grado di coglierlo o di farlo loro, essendo tale realtà qualcosa di dinamico, in continuo movimento.

Credono di farsi un'idea sulla vita, ma quando ne prendono coscienza, la vita è già andata oltre loro stessi. Sembrano respingere per «pudore» la sensualità e la fisicità del rapporto umano, per educazione, formazione o semplice ribrezzo, salvo poi avvertirne una sorta di richiamo inconscio. C'è stato un cambiamento di prospettiva nel corso del tempo? Apparentemente sì. G. rifiuta di essere bollato come un «lurido ebreo» ne *Gli occhiali d'oro*; l'io narrante sopravvive alla guerra ne *Il giardino dei Finzi-Contini*; il giovane G. si rende conto di quanto «diversi» siano i cosiddetti «diversi» in *Dietro la porta*; Dgardo sceglie di sorridere alla vita ponendo fine ai suoi giorni ne *L'airone*. Questa presa di consapevolezza non modifica le sorti personali, perché avviene a livello psicologico.

In realtà, tale cambiamento di prospettiva è solo apparente, perché è una dimensione necrofila a reggere le fila di tutte e quattro le storie. Ne *Gli occhiali d'oro* la storia del «diverso» si chiude con la morte riportata in un trafiletto dei giornali (una «disgrazia» per pudore borghese). Ne *Il giardino dei Finzi-Contini* l'io narrante si pente quasi di non aver tappato la bocca a Micòl con un «vero bacio» di fronte alla sua nostalgia per un passato ormai morto. In *Dietro la porta* G. non ha il coraggio né di confessare il proprio disappunto a Pulga, né di ucciderlo gettandolo dal moscone in cui si sono avventurati lontani dalla costa (l'osserva e basta). In *L'airone* Dgardo decide di morire per conservare la felicità contemplata nelle forme eterne degli animali imbalsamati, non senza aver salutato l'anziana madre (lei sì vera sopravvissuta all'Olocausto). Si tratta di un retaggio decadentistico o crepuscolare? In parte è così, ma vi è anche un concorso di circostanze che potremmo definire individuali, sociali, ambientali e storiche. Innanzi tutto, va considerata l'indole del protagonista, riflessiva, introspettiva – se non introvertita, – che aspira a osservare e a sentire la vita, piuttosto che a viverla. Il protagonista sembra quasi temere di afferrare la propria vita e quella altrui, quasi che temesse di ferirsi e di ferirla. In secondo luogo, vi è indubbiamente una decadenza della borghesia che si avverte non solo nel trionfo della «rispettabilità» e delle «forme» (qualità quasi più nobiliari) sul progresso e sulla crescita positivistica, ma anche nella consapevolezza che si sia esaurita la spinta propulsiva del secolo precedente. La borghesia ebraica ferrarese è ritratta come una classe di rentiers quasi «parassitari», che ammira, non a caso, i Finzi-Contini. In terzo luogo vi è l'ambiente, la pianura ferrarese, un paesaggio quasi statico, immobile, nebbioso, rotto dalle due escursioni marittime. Infine vi è la storia: l'ascesa del fascismo, la legislazione razziale, la Seconda guerra mondiale e il difficile ritorno alla vita del dopoguerra.

Questo *rigor mortis* ha a vedere con la condizione ebraica? Sappiamo che la ricca comunità ebraica ferrarese aveva espresso simpatie fasciste (vedi il caso emblematico del podestà Renzo Ravenna)¹²⁰. Sappiamo anche che la famiglia del protagonista, appartenente alla

120 Cfr. I. Pavan, *Il podestà ebreo. La storia di Renzo Ravenna tra fascismo e leggi razziali*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

borghesia medio-alta, non era dotata di una particolare coscienza politica (veleggiava tra l'apolitica e l'impoliticità). Osserviamo anche che i richiami alla cultura ebraica erano prevalentemente di natura ritualistica, legati cioè alle funzioni religiose che accomunavano il protagonista agli altri membri della comunità. Non c'è particolare sentore di solidarietà fra i membri della comunità ebraica ferrarese, se non quando, dopo la promulgazione della legislazione razziale, tutti sono costretti a fare gruppo e a ricrearsi un nuovo meccanismo di solidarietà inter-etnica. In altre parole, non sembra che l'ebraicità del protagonista abbia particolarmente influito sull'afflato necrofilo di cui abbiamo parlato. Sembrano lontane le crisi religiose cui abbiamo accennato nei romanzi dell'«integrazione nazionale». Non sembrano nemmeno di casa i riferimenti a una presunta solidarietà planetaria dell'«internazionale ebraica» complottarda di cui abbiamo parlato nei romanzi dell'«anomia». Non sembra neanche trapelare quell'odio di sé ebraico presente in Remo Maun. Sembra unicamente che la condizione dell'«israelita» comporti una solidarietà (spesso forzata) con gli «altri reietti» e che tutto ciò che di ebraico non si riduca a nient'altro che alla sua «smisurata sensibilità». D'altronde, Dgardo Limentani non prova particolare risentimento verso l'ex fascista riconvertitosi in albergatore. Sembra piuttosto nutrire tristezza per la lontananza dal cugino Ulderico, così diverso da lui, ma pur sempre «ebreo», cioè uno di famiglia. Quel bisogno di una famiglia così agognato da apparire, a volte, come un abbraccio mortale col passato.

Il *Romanzo di Ferrara* comprende anche cinque racconti indissolubilmente legati ai romanzi più propriamente detti. Anche in questo caso Bassani sembra prediligere la testimonianza cinematografica all'azione vera e propria. I motivi ricorrenti sono simili: *Lida Mantovani* è l'ingenua e triste ragazza destinata a soggiacere all'inedito del destino; Elia Corcos è il borghese ebreo survoltato che scomparirà tra le brume dei lager; Geo Josz è un vano sopravvissuto al genocidio nazista; Bruno Lattes¹²¹ è – forse – il l'unico testimone consapevole ebreo della caccia ai «diversi»; Pino Barillari è la quintessenza dell'ipocrisia borghese. Lo sguardo lirico sul mondo lanciato nei racconti ferraresi è più borghese e provinciale che ebraico: Bassani sembra voler porre i lettori di fronte a una realtà sociale immobile e immutabile, dove i protagonisti cercano disperatamente di sopravvivere, non riuscendo mai a vivere per intima costituzione¹²². I personaggi sembrano udire il richiamo della morte liberatrice, una sorta di trapasso in una realtà essenziale, vitale, sessualmente attiva, antitetica all'esistenza fantasmagorica, virtuale e impalpabile in cui finiscono inevitabilmente per naufragare. Geo,

121 Personaggio che appare già nel *Giardino dei Finzi Contini* e al quale Bassani dedica una serie di racconti («altre notizie») nella raccolta *L'odore del fieno* (Milano, Mondadori, 1972), dove la sua figura è associata al trapasso delle vecchie generazioni e all'impossibilità di amare sotto la legislazione razziale. Sul personaggio, uno dei pochi testimoni attivi (si salvò emigrando negli Stati Uniti) si veda C. Galfrè, *Il tennis: soggettività e oggettività nell'opera di Giorgio Bassani*, in G. Barberi Squarotti (a cura di), *Campioni di parole. Letteratura e sport*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2005, pp. 201 ss.

122 Cfr. E. Affinati, *Postfazione* a G. Bassani, *Cinque storie ferraresi. Dentro le mura*, Torino, Einaudi, 2005.

protagonista de *La lapide di Via Mazzini*, è soggetto a una duplice alienazione: quella del superstita verso il futuro e quella dei suoi concittadini verso il passato. Scompare dopo non esser stato in grado di acquisire una propria solida e corporea esistenza ferrarese, personificata in un Super Io camuffato da *vox populi*, impietoso e malvagio. Ecco che la «diversità» vera consiste nell'incapacità di prendere coscienza del dolore della realtà, nella ricerca di un riconoscimento che non può avvenire nel regno delle ombre. L'etica della «sopravvivenza» – come osserva Enzo Neppi – diventa l'unica strada percorribile da parte dei «diversi», a patto di far proprio un umile obbligo morale: quello di diventare prima sguardo e poi memoria¹²³.

IV. Giorgio Voghera e il «segreto» della morte

IV.1 L'autore

Giorgio Voghera può essere considerato il prosecutore della «scuola sveviana» ebraico-triestina per la sua capacità di sintetizzare al meglio il respiro mitteleuropeo e asburgico (in particolare la tradizione psicanalitica di Edoardo Weiss e la critica letteraria di Bobi Balzenl)¹²⁴ con la sensibilità ebraica di inizio Novecento (la poesia di Umberto Saba)¹²⁵. Nato a Trieste nel 1908 dal matematico Guido e da Paola Fano, Giorgio si impiega, non ancora ventenne, nella locale sede della compagnia assicurativa della RAS. Costretto ad abbandonare la propria città a seguito della legislazione antiebraica, nel 1939 emigra in Eretz Israel. Qui, dopo un periodo d'internamento dovuto alla sua cittadinanza italiana nel carcere di Giaffa, va a vivere in alcuni *kibbutzim* (comuni agricole) socialisti e comunisti. Tornato in Italia nel 1948, riprende il proprio posto di lavoro presso la RAS, che abbandonerà nel 1962 per dedicarsi esclusivamente all'attività letteraria. Si spegne nel 1999 presso la casa di riposo «Pio Gentilomo», fondata e gestita dalla comunità ebraica triestina. Intelligenza vivace e vorace (l'esordio letterario è un vadamecum sugli arrampicatori sociali nelle grandi corporation)¹²⁶, Giorgio è stato legato da saldi vincoli di amicizia con alcune delle più importanti figure intellettuali della Trieste novecentesca (Umberto Saba, Virgilio Giotti, Roberto Bazlem). È stato autore di alcune opere letterarie: il romanzo-monologo *Il segreto* (Einaudi 1961, uscito anonimo, ma attribuibile a lui), il breve romanzo autobiografico *Il Direttore Generale* (1974). Ha pubblicato un paio di opere semi-biografiche: *Quaderno d'Israele* (Schweiller 1967, premio Portico d'Ottavia 1968), *Nostra Signora Morte*

123 Cfr. Neppi, *Soggetto e fantasma*, cit., pp. 135 ss.

124 Cfr. G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, Pordenone, Studio Tesi, 1980, pp. 3 ss.; id., *Perché Trieste?*, in A. M. Accerboni (a cura di), *La cultura psicoanalitica. Atti del convegno (Trieste, 5-8 dicembre 1985)*, Pordenone, Studio Tesi, 1987, pp. 197-206. R. Bazlen, G. Voghera, *Le tracce del sapiente. Lettere, 1949-1965*, a cura di R. Cigoi, Udine, Campanotto, 1995. Sulla figura di Giorgio Voghera si veda L. Quercioli Mincer, *Patrie dei superstiti. Letteratura ebraica del dopoguerra in Italia e in Polonia*, Roma, Lithos, 2010, pp. 128 ss.

125 Cfr. id., *Anni di Trieste*, Gorizia, Libreria Editrice Goriziana, 1989, pp. 155 ss.

126 Cfr. id., *Come far carriera nelle grandi amministrazioni*, Trieste, Lint, 1996.

(Studio Tesi 1983), *Carcere a Giaffa* (Studio Tesi 1985). È stato anche autore di saggi prevalentemente dedicati alla psicanalisi e alla vita culturale della sua città natia: *Gli anni della psicanalisi* (Studio Tesi 1980), *Anni di Trieste* (Libreria Editrice Goriziana 1989). Ha collaborato con importanti testate giornalistiche («Il Piccolo») e riviste («Il Ponte»). Ha anche curato e tradotto in italiano alcuni romanzi d'importanti scrittori ebrei (Shmuel Y. Agnon, Isaac B. Singer e David Grossman)¹²⁷.

IV.2 L'opera

Il segreto, opera prima di Giorgio Voghera (per quanto lui stesso l'abbia sempre voluta attribuire freudianamente al padre Guido)¹²⁸, è un *Bildungsroman* che narra le vicende esistenziali dell'ebreo triestino Mino Zevi dallo scoppio della Prima guerra mondiale sino al 1927, con un epilogo ambientato durante un'onirica vecchiaia. Il romanzo, scritto tra il febbraio 1926 e il novembre 1949 e recante la sapiente presentazione di Linuccia Saba, figlia e curatrice postuma dell'opera d'Umberto, è il «un lungo, straziante, serrato monologo, prima del bambino, poi del ragazzo e infine dell'uomo. Quasi senza avvenimenti esterni, per pagine e pagine, restiamo avvinti al corso di una vita, alle esperienze, le speranze, la disperazione, le fatiche del protagonista sempre sperando, con lui e contro di lui, che si liberi e parli. Ma, come nel libro non c'è mai lo spiraglio, l'apertura di un dialogo, così non c'è n'è la possibilità nell'intimo del protagonista. Ed è questo, forse, il fascino del racconto: un racconto che è la nascita, lo svilupparsi e lo stabilizzarsi di un amore e della sua gelida, soverchiante ombra, la sotterranea nevrosi che proprio l'amore libera e scatena»¹²⁹. Questa storia d'amore mai nata si sublima – freudianamente – in un'opera letteraria che ci racconta ciò che Svevo non aveva mai potuto raccontarci: la genesi dell'«inettitudine».

Come abbiamo detto, il romanzo è un lungo monologo dell'«anonimo» protagonista. La prima parte è dedicata all'infanzia (1914-1921). Il piccolo Mino, che si definisce un «bambino precoce nel sentire»¹³⁰, vive un'esistenza all'insegna di una piccola, ma grande ferita narcisistica: viene letteralmente irriso dall'amichetta Rina (il suo primo amore), che ha scoperto il suo «segreto» (il suo diario intimo)¹³¹. L'incapacità di instaurare un rapporto intellettualmente ed

127 Cfr. S.J. Agnon, *Racconti di Gerusalemme*, traduzione di E. M. Ottolenghi, introduzione di G. Voghera, Milano, A. Mondadori, 1979; I.B. Singer, *I due bugiardi*, traduzione di B. Oddera, introduzione di G. Voghera, Milano, A. Mondadori, 1982; id., *Sosha*, traduzione di M. Biondi, introduzione di G. Voghera, Milano, A. Mondadori, 1982; id., *Nemici. Una storia d'amore*, traduzione di B. Oddera, introduzione di G. Voghera, Milano, A. Mondadori, 1983; D. Grossman, *Le avventure di Itamar*, traduzione di G. Voghera, illustrazioni di F. Moggioni, Milano, A. Mondadori, 1991; id., *Un bambino e il suo papà*, traduzione di E. Loeventhal e G. Voghera, illustrazioni di B. Nascimbeni, Milano, A. Mondadori, 1999.

128 Cfr. K. Pizzi, *Guido and Giorgio Voghera. A "Secret" Anxiety of Influence*, «Italian Studies», L, 1995, pp. 112 ss..

129 Cfr. Anonimo triestino [G. Voghera], *Il segreto*, Torino, Einaudi, 1961, pp. 6-7.

130 Ivi, p. 15.

131 Cfr. ivi, pp. 18 ss.

emotivamente paritario con il genere femminile (una costante di tutto il lungo racconto del protagonista) sarà la causa di tutte le sue disgrazie esistenziali e, in particolar modo, della progressiva neurotizzazione della sua vita psichica. Mino vive in un mondo interiore tutto suo: a cinque anni si inventa un Regno Celeste, senza guerre, lotte, avvenimenti, una sorta di regno kantiano dell'organizzazione razionale della psiche, in cui il re (lui stesso) è ammirato dai propri sudditi per la forza d'animo e la resistenza al dolore fisico e mentale¹³². Questo lato indubbiamente stoico (basato su un inflessibile senso del dovere verso se stesso) viene progressivamente rafforzato e corroborato dai principali incontri della sua infanzia, che avvengono con figure femminili: da Rina e Dora (figlie della famiglia Galli)¹³³ ad Anita e Vittoria (figlie dei Tommasi)¹³⁴; dalle cugine Alda e Flora (figlie di Vera, vedova e sorella del padre)¹³⁵ a Viola (figlia dei Guidi)¹³⁶.

La guerra spezza l'infanzia triestina di Mino. Nel 1914 viene ammesso a una scuola-caserma, prima diretta da un maestro di polso, poi da una serie di maestrine più lassiste e tolleranti, dove esercita il suo alto rigorismo morale¹³⁷. Una serie di malattie (otite e gastrite) lo costringe però allo studio domestico con la madre. L'anno dopo, a seguito dell'entrata in guerra dell'Italia contro l'Austria, si trasferisce con la madre e alcuni parenti livornesi in un paesino nei pressi di Graz (Rosenberg). Qui è confluita una numerosa colonia triestina. L'impatto nella nuova scuola è positivo dal punto di vista intellettuale, negativo da quello umano. Per la prima (e unica volta) nella sua giovane vita, Mino si sente ebreo per colpa dell'antisemitismo dei suoi compagni: «In classe io ero l'ebreo, “der Jude”, e questo contava più di tutto; questo pareva rendesse naturali, agli occhi dei miei condiscipoli, tutte le altre mie “tare” [essere cittadino e italiano]. Da un ebreo ci si può aspettare di tutto. Ogni altra cosa era dimenticata; era quello l'unico chiodo su cui battevano, era su questo che sfogavano tutto il loro malumore. Non erano più burle o dispettucci, quelli che mi facevano. Mi sentivo circondato da una vera e propria ostilità»¹³⁸. Durante il soggiorno austriaco Mino incrocia per la prima volta Bianca Sorani, che frequentava anche lei la scuola israelitica di Graz. Ma è solo un fantasma senza nome¹³⁹.

Sin da bambino Mino sviluppa un'innata vena pedagogica: si sente in dovere di «elevare» il gentil sesso. Dopo la delusione con Rina, prova a coltivare la piccola cugina Alda, verso la quale prova uno strano sentimento d'affetto che non sfocerà mai nell'amore o in una forma d'attrazione (un giorno lei giunge pure a baciargli la mano, ma lui non prova alcunché)¹⁴⁰.

132 Cfr. *ivi*, pp. 23 ss.

133 Cfr. *ivi*, pp. 21 ss.

134 Cfr. *ivi*, pp. 26 ss.

135 Cfr. *ivi*, pp. 56 ss.

136 Cfr. *ivi*, pp. 83 ss.

137 Cfr. *ivi*, pp. 30 ss.

138 *Ivi*, p. 40.

139 Cfr. *ivi*, pp. 54-55.

140 Cfr. *ivi*, pp. 95 ss.

Ma è tutto vano: non riesce a scuotere in alcun modo la sua apatia, perché Alda («giovane donna» in crescita) agisce come le detta l'impulso del momento e non ricorda più nulla¹⁴¹. La vita di Mino è costellata da una serie di viaggi: dopo la guerra la sua famiglia rientra definitivamente a Trieste, ma è costretta a frequenti traslochi¹⁴²; l'inverno del 1921 si reca a svernare a Napoli¹⁴³. È proprio durante questo periodo che scoppia la sua crisi puberale: l'irrequietezza di spirito si riflette in una sorta di ribellione all'autorità (scolastica e familiare), mentre quella fisica in una sorta di dubbio continuo sull'essenza dell'amore. Mentre la ribellione spirituale naufraga di fronte alla propria «inettitudine» (che sfocia anche in pensieri suicidi)¹⁴⁴, l'inquietudine fisica non va al di là di strani e ambigui sentimenti verso le donne: il giovane Mino, pur essendo stato educato dal padre alla vita sessuale senza oscurantismi¹⁴⁵, desidera una donna solo quando non vede in lei nient'altro che il corpo, mentre non riesce a desiderarla se la vede come un essere amoroso e intelligente. È forse questo l'esito di una cultura borghese maschilista e materialista?¹⁴⁶

Il lungo «preludio» sfocia nell'incontro con Bianca al ginnasio “Galileo”. Le pulsioni bipolari di Mino (odio-amore verso la scuola e verso la vita) sembrano acquietarsi di fronte alla conoscenza (cioè la semplice visione) della giovane Sorani. L'esperienza scolastica del protagonista ruota tutt'intorno al desiderio di qualcosa che l'«inettitudine» non riesce a soddisfare: un rapporto completo con la ragazza amata a prima vista. Mino è da subito sicuro di essersi innamorato di Bianca, ma sente che fra loro due si erge un muro invalicabile. È forse frutto del «weiningerismo» familiare¹⁴⁷ o dei suoi innumerevoli dubbi adolescenziali? È l'esito della scarsa condotta scolastica della ragazza¹⁴⁸ oppure del suo incipiente (e freudianamente omosessuale) antifemminismo?¹⁴⁹ I quattro anni trascorsi al ginnasio sono costellati da lenti approcci al suo banco, da brevi scambi di battute, da sguardi rubati, da supposizioni sui suoi amori, da impietosi quadri psicologici di lei e degli altri «condiscepoli». Mino si sente infelice, debole, «negletto da tutti», perché non riesce a comportarsi con le ragazze come gli altri suoi coetanei: si limita ad aiutare Bianca negli esercizi di matematica¹⁵⁰. Deluso da quel «rapporto scolastico», decide di fondare con un suo compagno di classe (Babich) l'Accademia dei Puri, una sorta di cenacolo georgeano-ebraico, misogino e antifemminista¹⁵¹. Falliti tutti i tentativi di liberarsi del suo amore verso di lei (ha udito dal suo insegnante di italiano e filosofia, Klausner, che Bianca si sarebbe sposata dopo la fine della scuola), Mino decide di anticipare l'esame di

141 Cfr. *ivi*, pp. 99 ss.

142 Cfr. *ivi*, pp. 92 ss.

143 Cfr. *ivi*, pp. 103 ss.

144 Cfr. *ivi*, pp. 117 ss.

145 Cfr. *ivi*, pp. 107 ss.

146 Cfr. *ivi*, pp. 113 ss.

147 Cfr. *ivi*, pp. 137 ss.

148 Cfr. *ivi*, pp. 176 ss.

149 Cfr. *ivi*, pp. 133 s.

150 Cfr. *ivi*, pp. 267 ss.

151 Cfr. *ivi*, pp. 295 ss.

stato al quarto anno insieme al compagno Babich. L'esame è superato discretamente bene.

Fuoriuscito dall'«inferno scolastico», Mino decide di studiare per diventare un insegnante in scienze naturali. Non nutre particolari ambizioni economiche e finanziarie, sente di aver bisogno di poco denaro per condurre una vita tranquilla. Malgrado l'opposizione familiare (il padre lo avrebbe voluto medico o ingegnere), parte per Roma. Il periodo universitario dura assai poco. Mino non riesce assolutamente ad appassionarsi per le materie d'insegnamento. Si getta a capofitto in letture «pericolose», come il *Delitto e castigo* dostoevskiano. Trascorre le giornate girovagando per la capitale o facendo visita ai parenti. Fugge però dal «borghesismo» ebraico romano, rinchiudendosi ancora una volta a fantasticare di uno stato ideale, in cui Bianca vive al suo fianco. Ma è tutto vano: «Mi accorgevo che a Roma, all'università, ero uno spostato nel senso più vero della parola. Gli studi non mi interessavano, né mi avrebbero interessato. [...] Avevo paura della vita e dei miei simili, temevo i litigi e le lotte, ero incapace di superare le barriere postemi dalla mia tirannica morale, mi dibattevo inutilmente fra infiniti scrupoli, riguardi, terrori, non sapevo trovare un equilibrio fra la mia ragione e i miei istinti, cercavo di evitare conflitti e dolori mantenendomi in un'immobilità quanto più completa possibile»¹⁵². Mino medita nuovamente il suicidio. È tentato dal buttarsi nel Tevere, ma, sentendo «di non poter dominare il problema della vita», l'istinto di conservazione e il suo scetticismo prendono il sopravvento su di lui¹⁵³. Dopo pochi mesi decide di rientrare a Trieste, comunicando ai suoi genitori l'intenzione di prendersi un periodo di riflessione. Accetta di lavorare presso un parente della madre e frequenta una scuola privata per l'insegnamento delle lingue. Qui incontra nuovamente Bianca, ma ben presto viene a sapere che è fidanzata con il figlio di un impiegato nella ditta del padre di lei¹⁵⁴.

In un ultimo sussulto di volontà, Mino pensa di scrivere una lettera a Bianca per «salvarla» da un matrimonio combinato senza amore e senza prospettiva. Ma, dopo aver vagliato il pro e contro, decide che è meglio non agire: «No: ero soltanto indeciso e, nell'indecisione, mi era naturalmente più facile non fare, che fare. Mi accorgevo di questo, mi davo dell'imbecille, del vile, dell'inetto. D'altro canto mi chiedevo: devo fare una pazzia, dovevo far del male ad un essere a cui avrei voluto fare del bene, al solo scopo di dimostrare a me stesso che avevo coraggio, che sapevo decidermi?»¹⁵⁵ Pochi mesi dopo, nel gennaio del 1927, viene a sapere dal suo vecchio compagno di scuola Consigli che Bianca si è sposata. Il romanzo si chiude con uno strano sogno fatto vent'anni dopo. Il protagonista si ritrova in un bar. C'è anche la sua amata, che finge di non conoscerlo. Mino non prova più desiderio ma «fame», forse come quella che Jack London, in un racconto, confrontava con il desiderio sessuale. Le si accosta un collega molto più

152 Cfr. *ivi*, p. 395.

153 Cfr. *ivi*, pp. 401 ss.

154 Cfr. *ivi*, pp. 409 ss.

155 *Ivi*, p. 424.

giovane di lei, sospetto di essere un delatore fascista. Le chiede del libro di memorie appena letto, vergato da Mino:

«Non è possibile – diceva T. con ironia e con scherno – una così grande potenza d'amore in un rammollito come lui». Non mi turbava che si parlasse di me con sprezzo: mi pareva che lei non mi avrebbe sprezzato, non questo almeno. Ma mi dispiaceva la frase dozzinale e retorica «potenza d'amore», e mi dispiaceva ancora di più che quella parola così volgare, «rammollito», fosse pronunciata davanti a lei. Continuarono a discorrere per qualche tempo. La domanda che lei aveva posta doveva essere (ma non sentivo le sue parole): «Ma che cosa vuole veramente?» E T., passando improvvisamente dal lei al tu, e parlando, mi pareva, quasi a nome mio, rispondeva: «Vuole essere te».

Mi sembrava di averlo detto io, eppure era una cosa che mi riusciva nuova e non capivo. Quasi per concentrarmi meglio staccavo gli occhi da lei e li fissavo sul tavolo, e mi mettevo a mangiare il mio panino raffermo col burro senza gusto. Non capivo, non capivo, e cominciavo a sentirmi turbato, anzi, più che turbato, un po' spaventato come se quella frase nascondesse per me qualche pericolo di cui non mi rendevo ben conto.

Quando sollevai gli occhi, loro non c'erano più. Anzi, avevano spostato verso il muro il tavolo dove erano stati seduti, quasi a meglio cancellare ogni segno della loro presenza. E come mi alzavo vedevo che la sala, prima così piena di gente, era ormai completamente vuota. Non c'erano neanche i camerieri che cercavo per pagare ed uscire. Perciò mi mettevo a camminare su e giù fra i tavoli, tutto solo, finché il batticuore mi si calmava un poco.

Poi mi sognavo di altre cose ancora, e ad un tratto mi trovavo in una stanza dove entrava m.; una mia amica, che è viva e sana, e a cui penso assai poco. Era, nel sogno, già morta, e mi veniva ad avvertire, con gentilezza ed amicizia, che dovevo morire anch'io. Allora mi avvicinavo alla finestra per saltare giù ed ammazzarmi, ma lei, sempre sorridendo cortese, mi diceva: «È inutile, è già qui». Non la vedevo, la Morte, che lei diceva essere presente, e non mi dispiaceva di morire. Ma la sua presenza mi dava un brivido; e mi svegliavo¹⁵⁶.

IV.3 Appunti sulla «neurosi» ebraica: il «segreto» della morte

Romanzo di formazione alla «vita inetta», *Il segreto* può essere considerato una sorta di cronistoria filmata dell'ascesa e del declino del sentimento amoroso di un ebreo freudiano. Di particolare rilevanza sono i motivi del titolo e dell'anonimato: è come se Voghera avesse deciso di «scaricare» sul padre tutte le responsabilità della sua «neurosi» (l'attribuzione sa anche di dedica postuma), mentre abbia voluto dedicare alla madre il suo fallimento esistenziale. L'«inettitudine» vogheriana è, di fatto, «impotenza esistenziale», cioè l'incapacità di entrare nella vita e di viverla sino in fondo, anche e soprattutto a livello fisico e sessuale. Non sappiamo quanto abbia giocato l'evento bellico, la distruzione del «mondo di ieri», la lontananza paterna nell'infanzia, la presenza soverchiante di figure femminili oppure la nemesi del weiningerismo. È certo, però, che l'ipersensibilità del giovane Mino si trasforma, nel corso del tempo, in neurosi, in un conflitto inconscio ansiogeno che finirà per impedirgli di manifestare il proprio amore per Bianca, cioè di conoscerla, di sentirla, di viverla e non solo di immaginarne gesti, modi o

¹⁵⁶ Ivi, pp. 436-437.

comportamenti. Il segreto della «sofferenza», svelato all'inizio del romanzo, diventa poi la porta d'accesso a quello della morte: la sofferenza non apre all'amore, ma conduce direttamente alla «non-vita». Questo spiega l'inutilità del suicidio, anche solo come gesto simbolico e vendicativo nei confronti del mondo. Ma spiega anche l'incapacità di mettere a frutto le proprie doti. Bimbo precoce, un «fenomeno» (come lui stesso si definisce all'inizio del romanzo), Mino è un altro esempio di «uomo senza qualità»: è intelligente, ma si limita a primeggiare a scuola; è educato all'amore, ma ha pura dei suoi istinti; ama una donna, ma odia il genere femminile.

Tutti i moti di ribellione del protagonista si concludono con un nulla di fatto. Non perché falliscano di fronte alla soverchiante superiorità della famiglia, della società o della scuola, ma semplicemente perché rimangono inespressi, restano sopraffatti dalla «coscienza morale» del suo Super-Io. L'unico tentativo che ha visto la luce del sole (l'Accademia dei Puri) si arena di fronte al dileggio e all'indifferenza dei «condiscepoli». Mino sperava di uscire dal proprio lungo tormento – e sterile – amoroso unendo «alla mia capacità congenita di agire» «una ferma volontà di rinuncia»¹⁵⁷. Si ritrova invece ancora una volta a doversi scontrare col problema della «legge» col compagno Babich (suo alter ego darwinisticamente «riuscito»): «Essere puri per istinto, gli dissi, significa non essere puri affatto. Bisogna esserlo per persuasione, lottando contro l'istinto. Se tale non era il caso di Babich, se egli soffriva semplicemente di qualche fenomeno nervoso, non si proclamasse puro, non abbassasse gli altri al suo livello, giudicando inutile anche per loro ogni freno, com'era davvero inutile per lui»¹⁵⁸. Mentre l'istinto spingeva Mino «a teorizzare ed a tenermi saldo alle mie teorie morali; ad odiare il mondo stolto e malvagio ed a sprezzare il suo giudizio, ad infischiarci delle lodi della gente ed a sforzarmi di rimanere indifferente, anche di fronte al biasimo», in Babich tale istinto spingeva «a cercar di primeggiare fra gli uomini ed a dubitare di ogni asserto teorico. Ero io dunque migliore di lui?»¹⁵⁹ «Vita» diventa dunque sinonimo di lotta, di «maschia» competizione, mentre «morale» è il «bene», ma anche – chiosa il giovane autore – la «morte»¹⁶⁰.

Questa sorta di rassegnazione alla «morte» ha a vedere con l'identità ebraica del protagonista? Ne *Gli anni della psicanalisi* Voghera ha scritto (riprendendo Saba) che la passione degli ebrei triestini per l'«invenzione» freudiana consisteva nell'*horror vacui* di una nuova età: quella del mito, della civiltà di massa, della subordinazione ai capi e del disciplinato lavoro di gruppo. La consapevolezza che l'età dell'individuo, della ragione e della critica stesse volgendo al termine, li aveva spinti ad attaccarsi al loro ultimo mito: la psicanalisi¹⁶¹. Se tutto questo è vero, che cosa restava effettivamente dell'ebraismo mitteleuropeo? A leggere il lungo monologo

157 Cfr. *ivi*, pp. 324 ss.

158 *Ivi*, p. 317.

159 *Ivi*, p. 319.

160 Cfr. *ivi*, pp. 320-321.

161 Cfr. *id.*, *Gli anni della psicanalisi*, cit., pp. 5-6.

vogheriano sembra che non si riduca a nient'altro che a una certa atmosfera di famiglia, a una solida solidarietà, a un ambiente cosmopolita e borghese. Nulla altro è dato di sapere sulla religiosità o meno di Mino (che, stando agli indizi disseminati qua e là, non sembra affatto credere nella *Torah* o in un Dio). Ragazzo secolarizzato e individualista, sembra scontrarsi con una rettitudine interiore che provocherà l'«inettitudine» esteriore: non possiede particolari passioni (studia per dovere), non è legato a particolari amicizie, non è in grado di rivelare il proprio amore, non ha ambizioni professionali. Sembra dunque accontentarsi di condurre un'esistenza all'insegna dell'analisi interiore dietro il paravento di una tranquilla e routinaria professione (nella vita reale quella assicurativa). Sembra crogiolarsi masochisticamente (e inconsciamente) nella propria sofferenza, nel bisogno di soffrire fine a se stesso. È questo dunque il «segreto» del protagonista e della comunità ebraica triestina?

Il sogno finale del romanzo è piuttosto esemplificativo. Il protagonista (ormai un anziano impiegato) non ha più «fame» d'amore: Bianca è diventata una donna come le altre (una donna di mezza età che si tinge i capelli per nascondere l'incedere del tempo); sembra aver perso il suo «candore» primigenio: adesso potrebbe essere (finalmente) un oggetto sessuale degno di nota anche per lui. Mino è turbato da un ossimoro: le espressioni «potenza» (d'amore) e «rammollito» riferite al proprio anonimo libro di memorie. Ma è ancora più turbato (inconsciamente) dalla frase di T.: «Vuole essere te». Non è un caso che tale espressione susciti in lui turbamento: comincia a mangiare, come se volesse nascondere a se stesso qualcosa. L'inquietudine non si placa nemmeno con l'apparizione dell'amica M. (che forse potremmo chiamare Mina), una ragazza morta che lo avvisa che è giunto il suo momento. Mino crede di dover morire gettandosi dalla finestra, ma in realtà la morte è già lì. Pur non vedendola e non dispiacendosene, il protagonista avverte un brivido. Qual è dunque la ragione di questo «brivido»? La subconscia consapevolezza di non aver vissuto la propria vita, di aver sofferto per un'altra persona che non esiste (presumibilmente una figura femminile)? Per essere stato «weiningeriano» come i protagonisti sveviani?¹⁶² Oppure per essersi reso conto che il «fascista T.» ha lacerato il velo della propria misoginia, cioè l'«incapacità ebraica» di amare l'eterno femminile e l'irrazionalità della vita? In realtà, sembra che tutto il problema della vita consista nell'impossibilità di poter essere un «uomo», non soltanto psicologicamente ma anche e soprattutto fisicamente. Ecco che il vero «segreto» di Mino non è altro che l'affermazione di fronte a se stesso del proprio fallimento esistenziale¹⁶³.

162 Cfr. A. Cavaglion, *Otto Weininger in Italia*, Roma, Carucci, 1982.

163 Cfr. Pizzi, *Voghera*, pp. 120 ss.

V. Antonio Debenedetti e la ricerca di una «vita»

V.1 L'autore

Antonio Debenedetti è uno degli scrittori italiani novecenteschi che ha tentato di coniugare il tema sveviano dell'«inettitudine» alla vita a quello proustiano del «tempo perduto»¹⁶⁴. Figlio del noto critico letterario Giacomo e di Renata Orengo, nasce a Torino del 1937. Vive da sempre a Roma. Lettore precoce e procace di scrittori italiani e stranieri otto- e novecenteschi (da Moravia a Sartre e Camus, da Cechov a Maupassant, da Flaubert a Balzac, per finire a Svevo e a Proust), ha esordito nel 1958 con un libro di poesie: *Rifiuto di obbedienza*, presentato da Giorgio Caproni (Firenze, Parenti). Nel 1972 pubblica la raccolta di racconti *Monsieur Kitsch* (Marsilio). Del 1976 è il suo primo romanzo *In assenza del signor Plot*, prefato da Moravia (Marsilio), cui seguiranno *La fine di un addio* (Novara, Editoriale nuova, 1984, Premio Chiaravalle), *Se la vita non è vita* (Rizzoli 1991, Premio Viareggio e Premio Strega), *Giacomino* (Rizzoli 1994, dedicato a suo padre) e *Un giovedì, dopo le cinque* (Rizzoli 2000, Premio Pavese). Ha continuato a frequentare il genere del racconto (dove forse ha dato il meglio di sé): *Ancora un bacio* (Guanda 1981), *Spavaldi e strambi* (Rizzoli 1987), *Racconti naturali e straordinari* (Rizzoli 1993), *Amarsi male* (Rizzoli 1998), *E fu settembre* (Rizzoli 2005), *In due* (Rizzoli 2008) e, infine, *E nessuno si accorse che mancava una stella* (Rizzoli 2010). Critico letterario di riconosciuta fama, Debenedetti collabora stabilmente con «Il Corriere della Sera».

V.2 Le opere

V.2.1 *La fine di un addio* (1984)

Il secondo romanzo di Antonio Debenedetti si presenta come una nostalgica evocazione della figura paterna nella forma di un diario privato. Il protagonista, Amerigo (non dissimile, forse, dall'«Amedeo» del padre Giacomo)¹⁶⁵, è un intellettuale torinese che, alla fine degli anni Trenta (forse proprio il 1937, l'anno di nascita di Antonio), decide di lasciare la propria città per Roma, sfuggendo a una «relazione compromettente» con una donna più matura, a un romanzo «faticosamente rinnegato prima della parola fine» e all'appartenenza «senza dubbio troppo vincolante alla buona borghesia ebraica»¹⁶⁶. Accusato di «cerebralismo» da un amico e di aridità intellettuale da una zia, il protagonista («un intellettuale puro, forse uno scrittore mancato, un proustiano della prima ora»)¹⁶⁷ decide di tenere un «quaderno di idee e di situazioni» sulla vita intellettuale e culturale romana non allineata al Regime. Grazie agli amici torinesi (Carlo Levi,

164 Cfr. M. Monferrini (a cura di), *Quasi un racconto. La narrativa di Antonio Debenedetti*, con ritratti di T. Pericoli e G. Fioroni, Roma, Edilazio, 2011.

165 Cfr. G. Debenedetti, *Amedeo ed altri racconti*, Torino, Edizioni del Baretto, 1926.

166 Cfr. A. Debenedetti, *La fine di un addio*, Novara, Editoriale nuova, 1984, p. 8.

167 Cfr. *ivi*, p. 11.

su tutti), Amerigo viene introdotto nella vita romana con la mediazione dell'ebreo triestino Umberto Schmit, che gli presenta svariate figure eccentriche, come Bobi Bazlen («il dono e la malattia dell'intelligenza fatta persona»)¹⁶⁸. I primi mesi del soggiorno romano sono costellati da grandi momenti di vuoto («l'assenza d'una qualunque vocazione sta diventando, in me, un vuoto attivo, anzi astutamente nemico dell'intelligenza»)¹⁶⁹ e da pensieri nostalgici verso la sua amata città (Elvira e a Enrica, due amiche innamorate di lui)¹⁷⁰. Ma Amerigo sarà progressivamente avviato a una mondanità culturale che lo accompagnerà passo dopo passo nell'avvicinamento dell'Italia fascista alla Germania nazista e alla Seconda guerra mondiale.

Amerigo è un intellettuale che possiede una profonda consapevolezza della propria identità ebraica. Di questo se ne rende conto Umberto (che il protagonista sospetta pratici l'omosessualità), che lo «avvierà» a una totale immersione nel mondo dei «diversi» e dei «marginali» in una Roma da basso impero. Amerigo conosce Deda, moglie infelice dello scrittore e sceneggiatore Piero Siccardi, e, soprattutto, Paola Weiss («ebrea come noi», osserva Umberto, «spregiudicata, moderna, forse un tantino guastata dalla ricchezza, [...] leale all'estremo»)¹⁷¹. Il rapporto con Paola, inizialmente votato alla simpatia e all'amicizia, sarà essenziale non soltanto per la sua sfera affettiva ma anche per quelle lavorativa ed esistenziale. Amerigo, che frequenta occasionalmente una certa Elisabetta («la mia donna di guarnigione»)¹⁷², si rende conto della diversità di Paola (donna cosmopolita e libera che non sarebbe piaciuta a sua madre, morta di broncopolmonite alla soglie della sua maggiore età)¹⁷³. Il quaderno del protagonista interviene piagnistei sulla propria pochezza di intellettuale arido e sull'impotenza di scrittore: «ho tentato di scrivere un romanzo sull'irrazionalità dolce e tirannica dei gesti femminili. Ma poi? Come descrivere nel modo giusto i secoli della mia infanzia, quando i sospiri e gli sguardi delle donne erano l'altra componente della storia?»¹⁷⁴. Amerigo incontra figure appartenenti a un'epoca che cercava di resistere sotto il giogo nazi-fascista: non solo donne come Paola, ma anche dandy come Umberto e Bobi, «angeli» della morte che «coltivano un'etichetta legata alla lucidità, alla chiaroveggenza psicologica anziché alle belle maniere inusitate, ai sensazionalismo mondani, alla categoria del bello, per altro verso, sostituiscono quella ancora più ambigua dell'armonia tra conscio e inconscio»¹⁷⁵. È la loro «intelligenza» («sublimazione di tutto» per Bobi, «possibile riscatto della vita» per Umberto) a spaventare gli antisemiti, a creare l'immagine dell'ebreo provocatore *ab aeterno*¹⁷⁶.

168 Cfr. *ivi*, p. 15.

169 Cfr. *ivi*, p. 18.

170 Cfr. *ivi*, pp. 23 ss.

171 Cfr. *ivi*, p. 43.

172 Cfr. *ivi*, p. 38.

173 Cfr. *ivi*, pp. 48-49.

174 *Ivi*, pp. 79-80.

175 Cfr. *ivi*, p. 57.

176 Cfr. *ivi*, p. 85.

La legislazione razziale cambia notevolmente le prospettive esistenziali di Amerigo (rompe con Elisabetta, che l'accusa di non averle comunicato la sua appartenenza «razziale»)¹⁷⁷, ma non muta le abitudini del suo milieu: continuano gli inviti, i ricevimenti e i progetti intellettuali ed editoriali. Paola, già amante di Piero, sente una profonda attrazione e comprensione intellettuale per l'ebreo torinese, esortandolo a lasciare da parte tutte le proprie insicurezze e a dedicarsi a una propria «ricerca» proustiana¹⁷⁸. Gli confessa che avrebbero potuto scrivere un romanzo a due voci, ma che la circostanza storica ha spezzato la loro storia («Essere ebrei diventa, lei lo sa, ogni giorno più difficile»)¹⁷⁹. Aumentano gli articoli antisemiti sui giornali. Amerigo sente il peso della storia che avanza. Non riesce a sposare l'ottimismo del suo amico Umberto: «Le nostre vite sembrano destinate a perdersi senza lasciare un segno, senza costruire nulla. Idee che rimangono sospese in aria, giornate che si spendono a vuoto... Questa nostra impotenza, che nasce forse da un uso troppo astratto dell'intelligenza e da una sopravvalutazione della cultura, non è il segno terribile e sottile d'una condizione storicamente avversa?» Depressione, mancanza di qualsiasi desiderio: Amerigo vuole essere travolto dagli eventi, si aggrappa alla letteratura (traduce occasionalmente opere di scrittori francesi) e alla breve stagione tra gli «uomini-donna» (l'arredatore cinematografico Gosio, appassionato lettore di Proust, diventa suo commensale abituale)¹⁸⁰.

Amerigo si rende conto che il «rispetto ebraico della persona» è ormai diventato un meccanismo perverso, un'arma a doppio taglio. «Un nostro piccolo mondo è finito»: molti ebrei fuggono, altri si tolgono la vita. Ai saloni culturali subentrano le serate fra amici. Durante una cena, Amerigo ha un'accesa discussione con Gianluca Bertelli, capo d'una grande casa editrice giunto insieme a Paola, sul valore delle leggi razziali. A fronte della minimizzazione del primo, l'intellettuale ebreo si rende conto dell'inutilità del linguaggio della ragione o del diritto di fronte alla legalizzazione dell'arbitrio o del delitto¹⁸¹. Bertelli, che apprezza Amerigo (pur definendolo «un decadente»), decide di offrirgli un lavoro: dovrà scrivere la voce sul romanzo in un'opera enciclopedica. Amerigo accetta solo per un motivo: vedere in faccia «il futuro di Paola»¹⁸². Il rapporto con lei è infatti mutato: simpatia e complicità si sono spinte troppo avanti. Ma Amerigo avverte anche la distanza che ormai lo separa da lei: Paola ama la vita, guarda all'esistenza con una «combinazione di salute e realismo»¹⁸³. Piano piano tutte le figure del suo «romanzo romano» scompaiono di fronte ai suoi occhi: Piero, Deda, Bazlen e Umberto «si sono spogliati senza ragione della loro vitalità e del loro spessore»; il sodalizio con Gosio si interrompe per un

177 Cfr. *ivi*, p. 84.

178 Cfr. *ibidem*.

179 Cfr. *ibidem*.

180 Cfr. *ivi*, p. 105.

181 Cfr. *ivi*, p. 115.

182 Cfr. *ivi*, p. 124.

183 Cfr. *ivi*, p. 121.

malinteso (lui pensa che la condizione di omosessuali ed ebrei sia la medesima, Amerigo no)¹⁸⁴. Anche Paola lo abbandona: amante di Bertelli, chiede ad Amerigo di non cedere ai nervi e al pessimismo, di mettersi in salvo, di voler vivere. Ma è difficile: Amerigo deve vincere «l'antisemitismo dell'assurdo, una forza subdola, un veleno intellettuale e verboso, che paralizza i normali sentimenti senza distruggerli»¹⁸⁵. Gli ebrei non devono accettarsi come vittime, ma non sono neanche soldati, sono l'occasione di un «perverso salto di qualità della storia, rapido e violento»¹⁸⁶. Ma come contrastare il proprio destino?

Che fare a livello pratico nelle prossime ore e giorni? Appartengo, allo stesso modo di Umberto o di Bobi Bazlen, a una generazione che si è voluta riconoscere nell'intelligenza. Aldilà dei destini individuali, senza dubbio diversi, abbiamo compiuto una scelta comune: abbiamo puntato – non a caso tutti e tre romanzieri e tutti e tre incapaci di scrivere il nostro romanzo – sull'intelligenza anziché sul melodramma, sull'intelligenza anziché sul sesto senso o la creatività per la creatività.

L'intelligenza, il suo culto ci hanno tenuto lontani anche dalla scelta dell'impegno politico: ci siamo limitati, sotto tale profilo, a un naturale antifascismo della ragione e talvolta del gusto.

Parlare di sterilità, guardando ai risultati, sarebbe accontentarsi d'un affrettato giudizio moralistico. Altro importa, almeno per me, in questo momento. I vizi dell'intelligenza, che non saprei come altro definirli, mi impediscono di accettare quelle soluzioni, di scegliere quelle scappatoie, che rinunciando a salvare la testa, a convincere l'orgoglio della mente vincono però la sopravvivenza¹⁸⁷.

L'addio è ormai vicino. Amerigo lascia a Roma tutti i suoi effetti personali (compresi gli occhiali, quasi che non avesse più bisogno di vedere la realtà e di immortalare nella scrittura) e, senza rendersene conto, si avvia verso la stazione Termini privo di valigie per prendere il primo treno diretto a Torino. Nella tappa a Civitavecchia incrocia due miliziani fascisti, che sembrano fissarlo: «Li ho forse osservati? Ho involontariamente richiamato la loro attenzione? Mi sto autosuggestionando? Comunque sia, mi curvo per prendere un cuscino da viaggio. Può essere questo il gesto... Stento a pormi la questione: può essere questa la manovra che, in una persona come me, intendo dire piena di autocontrollo e di rispetto umano, inizia l'incalzante, credo sempre più irragionevole sequenza d'una fuga magari sfortunata?»¹⁸⁸

V.2.2 *Se la vita non è vita* (1991)

Mentre *La fine di un addio* era un affresco storico dell'ultima Roma fascista, *Se la vita*

184 Cfr. ivi, pp. 138-139: «Ebrei si nasce e come tali si viene perseguitati. Omosessuali si diventa, quasi sempre, anche per scelta, o almeno per concorso di scelta. Il Charlus proustiano è un'inattendibile, suprema eppure punitiva caricatura biblica. Lui e Jupien insieme, nella prima apparizione degli uomini-donna, sono un'illustrazione dell'omosessualità, quale maledizione senza vizio. Che Proust lo abbia voluto o meno».

185 Cfr. ivi, p. 140.

186 Cfr. ivi, p. 141.

187 Ivi, p. 142.

188 Cfr. ivi, p. 144.

non è vita ci riporta negli anni Ottanta del Novecento. Protagonista è un altro ebreo «inetto-proustiano». Se Amerigo è un intellettuale *fin de siècle* che si trova, suo malgrado, a vivere anche la *fin de race* in uno scenario tipicamente decadente, Guido Coen è un architetto incapace di vivere le proprie «responsabilità borghesi». Emblema di una certa «impotenza esistenziale» ebraica, un po' frutto della storia, un po' frutto della socializzazione, un po' frutto di tare fisiologiche, Guido si trova immerso (o, forse, gettato) in una serie di problemi assai più grandi di lui. Sua figlia sta «prendendo una strada sbagliata»; sua moglie «è così infelice»; la sua amante cerca di liberarsi da un «matrimonio» indesiderato; il suo fisico è aggravato dal peso degli anni. Per non parlare della sua psiche (l'analisi con C. non sembra recare alcun risultato di rilievo): «Nevrotico? Insicuro di sé? Patologicamente egoista? Guido Coen ha provato, in ogni caso, a liberarsi da queste e da altre conseguenze indesiderabili di un padre oppressivo; peggio, di un padre castratore e oltretutto mezzo matto come il suo»¹⁸⁹. Ebreo di madre cattolica (o cattolico di padre ebreo), il protagonista si trova a sessant'anni (in un'estate romana) a dover resettare la propria vita. Tutte le persone che lo circondano sembrano non esistere più. Sua figlia Margot gli ha confessato di essere lesbica. L'amante Ida (ex femminista tiepida) sembra essersi avvicinata a un giovane amante «vegetariano». La moglie Wilma sente di non aver più speranze nella sua vecchiaia. Ma la cosa più grave è che Guido, proprio lui, ha ormai accettato come un fatto inevitabile la sua costitutiva debolezza: «Se fossi finito in un lager, come milioni di altri ebrei o mezzi ebrei – disse una volta a moglie e figlia – sarei stato certamente uno dei primi a soccombere. Per inettitudine alla lotta. Nelle camere a gas sarei stato preceduto, sempre che fosse stato della partita, solo da un soldato russo di nome Oblomov»¹⁹⁰.

La debolezza di Guido si manifesta fondamentalmente in una condizione sessuale-affettiva disgiunta: arso dai sensi di colpa di non essere né tutto ebreo, né tutto cattolico, è come se il suo corpo (cristiano) fosse dissociato dalla sua psiche (ebraica). Un giorno abbraccia e bacia con eccessivo (e sospetto) affetto la propria figlia Margot¹⁹¹. Quasi per reazione, la figlia decide di frequentare una vetrinista di nome Cinzia, che sogna di diventare un'arredatrice¹⁹². Anche il rapporto con Ida è andato cambiando nel corso del tempo: «La verità è che, quando incomincia a sentire voglia d'una donna (in ultima analisi, cioè, di Ida) e a scaldarsi in quel certo modo “anche-di-testa”, gli viene (contemporaneamente) un po' di panico, una certa impressione di “avere qualcosa che non va”. Di non essere troppo in gamba, insomma»¹⁹³. Figlio di un uomo simile a Golda Meir¹⁹⁴, Guido vive un profondo conflitto ancestrale, pur non essendo affatto

189 Id., *Se la vita non è vita*, Milano, Rizzoli, 1991, p. 8.

190 Ivi, p. 25.

191 Cfr. ivi, pp. 28-29.

192 Cfr. ivi, pp. 49 ss.

193 Ivi, p. 41.

194 Cfr. ivi, pp. 43.

religioso e tradizionalista (la sola «religione» fu quella giovanile per il Partito d'Azione): si sente geloso della propria figlia come un patriarca, come l'eroe di un mito, come (inconsciamente) molti padri «normali»¹⁹⁵. Ma non è mai riuscito a «farsi una ragazza ebrea», perché «nelle ebreë, ma s'è guardato bene dal confidarlo all'analista, finisce sempre col vedere un'immagine di donna, che lo riporta alla cugina Rachele. Attraverso di lei risale alla bruttezza tuta semitica di quelle “zitelle” sopra gli ottanta chilogrammi, grasse da aver dimenticata da sempre la fica fra due guanciali di ciccìa, che durante i pranzi di famiglia sfoggiano ricci e ricciolini d'una incerta tonalità sottocastana o comunque non proprio rossa. Creano creature capaci di influenzare intere famiglie, fino ai pronipoti, standosene nascoste dietro la ricetta d'una inimitabile (e infinita) pietanza kosher»¹⁹⁶. I rapporti con Wilma Algranati si sono ridotti a – commenta Ida – «episodi di sonnambulismo» per lei e a «strascichi d'onanismo» per lui¹⁹⁷.

L'inquietudine sessuale di Guido finisce per condizionare (ed essere condizionato da) tutti i rapporti con le donne che lo circondano. Avrebbe voglia di lasciare la moglie, ma sente compassione verso «quella creatura pallida, assai più vecchia e malata di quanto vorrebbero i suoi sessantatré anni»¹⁹⁸. Ida l'ha lasciato, ma non lui ha la forza psico-fisica di riconquistarla¹⁹⁹. Non riesce ad avere un rapporto soddisfacente e duraturo con le donne «cristiane», mentre rifugge da quelle «ebree» (forse per «un antisemitismo dei nervi», come confessa a un altro psicanalista)²⁰⁰. Margot lascia la compagna per mettersi con un professore del suo liceo (uno «sciupafemmine»?)²⁰¹. Guido confessa a Ida di essersi esposto «talmente al vostro contagio femminile che ciclicamente, se non proprio ogni ventotto giorni, mi capita di sentirmi mestruato»; nutre «nostalgia d'un mondo maschile da cui s'è volutamente esiliato»²⁰². I problemi alla prostata aumentano in lui i timori di non essere più sessualmente «potente» (o forse di non esserlo mai stato del tutto)²⁰³. Guido pensa a suo padre che, dall'al di là, gli nega col dito persino il diritto di essere ebreo: «Se non sono ebreo, papà, come accidenti spieghi il mio clamoroso, patetico e anche – ammettiamolo, dà! – affascinante disastro umano? A che cosa attribuisce tutti i pasticci che ho combinato con mogli, figlie, amanti?»²⁰⁴. Sente che l'addio con Ida è ormai irreparabile (l'operazione alla prostata ha bisogno di un «sacrificio propiziatorio»). E la vita precipita sempre più velocemente: a ferragosto la figlia va a farsi un giro in motocicletta, mentre lui e Wilma, dopo aver mangiato un boccone insieme, «se ne staranno confinati in due stanze

195 Cfr. *ivi*, pp. 44-45.

196 *Ivi*, pp. 60-61.

197 *Ivi*, p. 63.

198 *Ivi*, p. 94.

199 Cfr. *ivi*, pp. 30 ss.

200 Cfr. *ivi*, p. 106.

201 Cfr. *ivi*, p. 113.

202 Cfr. *ivi*, p. 114.

203 Cfr. *ivi*, pp. 118-120.

204 *Ivi*, p. 125.

diverse, separati da un invalicabile fiume di silenzio, di tristezza, di cose che lei per anni ha gridato (con gli sguardi) [...] e lui non ha voluto o potuto ascoltare»²⁰⁵.

V.3 Le vie (infinite) dell'inettitudine e la ricerca di una vita (completa)

La produzione letteraria debenedettiana ricorre spesso alla figura dell'ebreo²⁰⁶, per quanto rinchiusa nel proprio «inetto» flusso di coscienza²⁰⁷. Entrambi i romanzi qui considerati hanno come protagonisti due ebrei nevrotici, a loro modo. Mentre *La fine di un addio* è un diario-quaderno scritto in un particolare risvolto storico (gli anni a cavallo tra le leggi razziali e la fine del fascismo), *Se la vita non è vita* sembra essere la storia della vita psichica del protagonista che ondeggia fra un presente oggettivamente squallido e un passato fatto di ricordi tendenzialmente negativi (l'infanzia familiare, le esperienze sessuali con le amanti)²⁰⁸. Amerigo si «salva» grazie a Paola, che gli indica la via della salvezza nella fuga da Roma e (fortunatamente) da un romanzo che non potrà mai essere scritto. Guido non può fare altro che ripercorrere eternamente e confusamente le cause dei propri dilemmi col genere femminile, imputandoli ora all'educazione paterna, ora alle sue scelte (auto)imposte per decoro e rispettabilità borghesi, ora alle donne stesse. La nevrosi di Amerigo deriva dalla sua incapacità di entrare fisicamente ed emotivamente nella vita quotidiana, mentre quella di Guido dall'esserci entrato in maniera, forse, troppo brusca e immatura. L'uno pecca per difetto, l'altro per eccesso. In tutti e due i casi, sembra che l'autore ci voglia mostrare le vie (infinite) dell'inettitudine esistenziale: le circostanze storiche e le complesse vicende familiari non bastano a spiegare le difficoltà esistenziali dei due protagonisti. C'è qualcosa d'altro a turbarne la loro esistenza e il loro quieto vivere. Questo qualcosa non può che essere la loro identità ebraica.

Amerigo e Guido sono schiacciati e scacciati dalla propria tradizione religiosa. Beninteso, entrambi non accennano mai minimamente al proprio passato ebraico, se non per riferirsi alle rispettive famiglie. Amerigo deve convivere con un «marchio» che ha reso lui – e altre categorie come i dandy, gli «uomini-donne – i «paria» della società contemporanea. Sa che è nato ebreo e che tale nascita ha arrecato in lui le stigmate di una particolare condizione umana. Una

²⁰⁵ Ivi, p. 141.

²⁰⁶ Cfr. id., *Racconti naturali e straordinari*, Milano, Rizzoli, 1993; id., *Amarsi male. Undici sentimenti brevi*, Milano, Rizzoli, 1998; id., *E fu settembre*, Milano, Rizzoli, 2005; id., *In due*, Milano, Rizzoli, 2008; id., *E nessuno si accorse che mancava una stella*, Milano, Rizzoli, 2010;

²⁰⁷ Considerazioni critiche su questo romanzo sono contenute in M. La Ferla, *Diritto al silenzio. Vita e scritti di Roberto Bazlen*, Palermo, Sellerio, 1994, p. 87; N. Borsellino e L. Felici (a cura di), *Il Novecento. Scenari di fin secolo*, Milano, Garzanti, 2001, pp. 327 ss.; *Contributi per la storia della letteratura italiana*, vol. 3: *Il secondo Novecento*, Milano, G. Miano, 2004, p. 167;

²⁰⁸ Su questo romanzo si vedano la recensione su la «Nuova Antologia», CXXVI, 218, aprile-giugno 1991, p. 196; M. Rossi, *Sondaggio sulla narrativa degli anni Novanta*, «Vita e pensiero», LXXV, 2, 1992, pp. 438 ss.; S. Vanvolsem, F. Musarra (a cura di), *Gli spazi della diversità. Atti del Convegno internazionale "Rinnovamento del codice narrativo in Italia dal 1945 al 1992 (Leuven, Louvain-la-Neuve, Naumr, Bruxelles, 3-8 maggio 1993)*, Roma, Bulzoni, 1993, p. 71; G. Bonura, *Il gioco del romanzo. Ventisei anni (1971-1995)*, Firenze, Giunti e Camunia, 1998, p. 293; E. Siciliano, *Romanzo e destini*, Napoli, Theoria, 1992, p. 80.

condizione che non è fatta di scelte estreme (come i protagonisti della *Condition humaine* di Malraux)²⁰⁹, ma di una quieta e razionale accettazione delle circostanze storiche: è dietro il silenzio che si trincerava di fronte alla barbarie fascista. L'accesa discussione con Bertelli (peraltro l'amante dell'amata Paola) ha quasi l'aria di essere uno sfogo fine a se stesso: Amerigo sente finalmente di appartenere a una catena millenaria di soprusi e di persecuzioni:

Per colpa dell'isolamento e della persecuzione, vede, ci troviamo a esasperare memorie, tradizioni, abitudini. Tiriamo fuori, senza contrastarli, quegli aspetti positivi e negativi, che sono spesso dirette conseguenze dei maltrattamenti ormai millenari e della ghetizzazione. Ebraicizziamo senza volerlo, e oltre misura, la nostra vita. Gli stessi che ci vogliono rinchiusi e ci impediscono d'essere cittadini tra i cittadini sfruttano con malvagità tutto ciò: non esitano, infatti, a sottolineare la nostra presunta diversità. Diversità che fanno far valere con astuzia e con cattiveria, colorando anche i più sbiaditi aggettivi²¹⁰.

Amerigo sente di essere «(in)castrato»: l'antisemitismo è una sorta di zavorra che gli tarpa le ali del movimento fisico e spirituale, ricacciandolo in un passato che sperava non esistesse più: quello del castrante familismo ebraico. Se Mahler dovette nascondere «una profondità e una perizia, che temeva ardue o inaccessibili al proprio tempo; soggette a fraintendimenti»²¹¹, lui è costretto ad accettare la propria condizione di emarginato senza speranza, perché privo di quella forza di vivere che possiede, invece, la moderna e cosmopolita Paola. Né vittima designata, né combattente (meta)fisico, Amerigo galleggia nella vita mondana romana alla ricerca di qualcosa che lo renda vivo. L'inconsapevole solidarietà ebraica lo spinge nelle braccia di Paola, ma, in realtà, questa liaison è una sorta di occasione propizia per riconsiderare tutta la propria storia personale. Ne accetta le vacue speranze e i chiari fallimenti. Amerigo non può far altro che tornare nella sua città, in quel rapporto «troppo vincolante» con la buona borghesia ebraica torinese dalla quale era sfuggito. Ribelle senza forza vitale, uomo senza cuore, intellettuale senza idee, scrittore senza creatività, non gli resta che rifugiarsi in un ambiente familiare capace, forse, di salvarlo da se stesso, oltre che dalla storia. Ma deve sacrificare tutto il proprio io: l'amore per una donna che non potrà mai avere, la propria voglia di scrivere e, soprattutto, i propri occhiali. Lasciandoli laggiù su quella scrivania romana, è come se avesse lui stesso posto fine a un mondo che non ci sarebbe stato mai più. Il suo «addio» segna dunque la fine di un mondo: quello delle «straordinarie quanto effimere terapie dell'intelligenza», ma anche dell'«ossessivo rispetto ebraico della persona».

Diversa, in apparenza, è la condizione di Guido. In mezzo a un'estate romana di fine anni Ottanta, si trova a dover fare improvvisamente i conti con tutto ciò che la sua vita non è stata in

209 Cfr. A. Debenedetti, *La fine di un addio*, cit., p. 25.

210 Cfr. ivi, pp. 116-117.

211 Ivi, p. 119.

grado di essere. La lunga sequela di fallimenti amorosi ed esistenziali (lavorativamente parlando, l'autore sospende il giudizio) sembrano imputati esclusivamente alla congiuntura storico-familiare in cui è cresciuto: un padre castrante (Renzo), una donna sposata per inerzia, una figlia «marchiata» e in preda all'amore saffico, un'amante che compare e scompare nella sua vita (per quanto sia l'unica che dialoghi con lui). Malattia (vera o presunta) e nevrosi infestano la sua memoria: ripensa incessantemente a quello che ha fatto e non avrebbe dovuto fare, a cioè non ha fatto e avrebbe potuto fare. Il suo rapporto con la religione è «personalissimo»: «si riferisce alle grandi figure delle storia con animo familiare e affettuoso, come stesse dando loro del tu»²¹². Il suo rapporto con il corpo è a dir poco problematico: l'insicurezza di non essere più sessualmente «potente», l'ansia che la vita gli stia sfuggendo di mano definitivamente, senza essere più in grado di amare e di essere amato («quasi la vecchiaia fosse una ferita che il tempo può ricucire, cicatrizzare anziché rendere sempre più dolente, insanabile») ²¹³. Ma è la storia della sua famiglia a dettar legge: figlio «mezzo ariano», è come se gli fosse mancato l'affetto materno di fronte al castrante patriarcato paterno. La madre, infatti, aveva perso i genitori, l'unico fratello e i parenti in pochissimo tempo: «È come pensare alla storia d'una civiltà sapendo di non poterne conoscere i miti e le tradizioni»²¹⁴. Il padre, invece, era geloso dei suoi parenti: «Non puoi immaginare – continua rivolgendosi a Ida – con quale accanimento si mostrasse implacabile custode del suo ebraismo, soffrendo disperatamente (senza ammetterlo neppure con se stesso) di essere ebreo. Ma questa è un'altra storia»²¹⁵.

La ricerca di una «vita» (completa) è pesantemente ostacolata dalla storia ebraica novecentesca, ma sarebbe riduttivo considerarla soltanto sotto la luce delle persecuzioni antisemite. Entrambi i protagonisti debenedettiani soffrono di un eccessivo cerebralismo che ne turba immancabilmente l'equilibrio esistenziale. Colpa delle persecuzioni? Colpa di tare congenite? Forse. Ma si avverte la netta sensazione che sia la «famiglia» il vero cuore dei loro problemi. Sappiamo che Amedeo fugge dalla propria famiglia perché ne avverte il «peso». Guido non riesce mai del tutto a lasciarsi il passato alle proprie spalle, vuoi perché continua una lotta post mortem con il Super-Io paterno, vuoi perché si rende conto che qualcosa non ha «funzionato» nella sua educazione sentimentale. Entrambi i protagonisti cercano di acquisire una propria identità fisica e spirituale, ma si trovano a dover combattere una lotta impari con i fantasmi delle loro rispettive memorie: Amerigo si rende conto che il «garantismo ebraico» è inutile di fronte alla barbarie antisemita; Guido capisce di portare un cognome ebraico che non «merita». Sospesi fra due universi paralleli che non sembrano mai intersecarsi fra di loro, i due «ineti» debenedettiani annaspiano con le loro forze in un mare di rapporti sociali meccanici,

212 Cfr. id., *Se la vita non è vita*, p. 36.

213 Ivi, p. 41.

214 Ivi, p. 102.

215 Ivi, p. 103.

convenzionali e ipocriti dai quali non hanno la forza di uscire o che non sanno accettare del tutto. Entrambi intravedono nell'amore incondizionato di una donna la propria ancora di salvataggio, ma la loro nave è priva del timone necessario a condurceli. Non resta che il ritorno al «nido» familiare per Amerigo (che si rifiuta di «vedere») o il «grumo di pianto in gola» di Guido (che si rifiuta di «parlare»).

VI. Roberto Vigevani fra *schlemiel* e *schlimazel*

VI.1 L'autore

Autore alquanto originale per la sua capacità di fondere la tradizione letteraria italiana con quella europea e nord-americana, Roberto Vigevani si inserisce nel lungo filone della narrativa devota alle forme patologiche dell'«inettitudine» ebraica contemporanea²¹⁶. Nato a Firenze nel 1939, Vigevani ha esordito con la raccolta di racconti *Dalla pancia dell'orso* (Adelphi 1970). Del 1979 è il suo primo romanzo «kafkiano» *Diario, sogni e allucinazioni di Mansholt Levy* (Adelphi), cui seguiranno *Case Minime* (Adelphi 1982), *Il principio della piramide* (con lo pseudonimo di Ruve Masada, Adelphi 1989), la raccolta *Orion e altri racconti* (Bollati Boringhieri 1998). Vigevani è stato anche traduttore e curatore di vari volumi, fra cui *Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale* di Alfred Metraux (Il Saggiatore 1971), *Liberi saggi marxisti* di André Stawar (La Nuova Italia, 1973), *La grande trasformazione* di Karl Polanyi (Einaudi 1974), *Nietzsche (filosofo, psicologo, anticristo)* di Walger Kaufmann (Sansoni 1974), *Storia degli Stati Uniti* di Allan Nevins (Einaudi 1980). Grande estimatore dello scrittore austriaco Hermann Broch (1986-1951), dal 1992 si è dedicato alla grafica realizzando la seconda edizione dei volumi *Dalla pancia dell'orso* e *Orion*. Ha esposto le sue opere in due mostre personali presso la Tribuna Dantesca della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze nel 1992 e nella Fortezza di Montalcino nel 1994. Alcuni suoi lavori (come l'acquerello *L'assassinio di Rabin*) sono esposti nel Museo della Fondazione Rabin a Tel Aviv.

VI.2 Le opere

VI.2.1 *Diario, sogni e allucinazioni di Mansholt Levy* (1979)

Protagonista del primo romanzo di Vigevani è un personaggio che potremmo definire schiacciato da un destino avverso ma anche colpevole per «inettitudine» della propria sorte sfortunata. In altre parole, il fato avverso trova indubbiamente buona materia su cui lavorare:

²¹⁶ R. Speelmann, *Dall'Argon al Carbonio. La letteratura italiana ebraica del dopoguerra*, in Vanvolsem, *Gli spazi della diversità*, cit. pp. 92-93; I. Pierantozzi, *Paradossi e ironia nella narrativa di Roberto Vigevani*, Firenze, Nicomp L. E., 2010.

sono quelle maschere che in lingua yiddish si definiscono *schlemiel* e *schlimazel*, veri emblemi dell'esilio²¹⁷. Il romanzo è scritto nella forma di un diario consegnato dal «malato» all'infermiera di una clinica, affinché lo spedisca a Franz Kafka. Il narratore in prima persona è Mansholt Levy, un ebreo di Chicago attivo nel mercato immobiliare (lavora nella ditta paterna), rinchiuso in una sorta di ospedale psichiatrico, che intende rendere pubblico il proprio diario perché «contiene elementi utilissimi per la ricostruzione di una patologia che oggi giorno va diffondendosi in modo preoccupante»²¹⁸. La patologia che ci racconta Mansholt è la sua esistenza disgraziata, argomento d'interesse per il vicinato e la scuola dei propri figli. Tutte le sue sfortune iniziarono quando decise di trascorrere con la propria moglie Dana una serata un po' eccentrica a casa di due vicini (Wlad e Karola Rinfrowski). Lo sprone di Wlad alla sperimentazione (in ambito sessuale) ha condotto sua moglie a cambiare radicalmente vita: non più casalinga disperata, ma donna d'affari aggressiva e senza scrupoli²¹⁹. Mansholt, criticato per la sua eccessiva acquiescenza, si trova di punto in bianco a dover mutar radicalmente il proprio modello di vita.

Il diario di Mansholt è la descrizione accurata di una progressiva e patologica psicosi. Lentamente, il buon padre di famiglia ebreo perde il contatto con la realtà. La moglie Dana inizia a frequentare il proprio socio d'affari Arch (noto seduttore delle mogli altrui), cercando di imporre al marito il proprio modello di donna libera che si realizza fuori della famiglia e che è sessualmente emancipata²²⁰. Falliscono tutti i tentativi di riconciliazione attraverso l'ausilio degli amici: Dana è ormai diventata violenta e aggressiva²²¹. Mansholt ripensa ai propri antenati per cercare risposte ai problemi del presente: il «flagello delle donne» ha origini antiche nella sua famiglia, dove hanno comandato sempre le donne con i baffi²²². Convinto da sempre di meritarsi punizioni divine perché «cattivo», il protagonista ripensa ai consigli di sua madre sulle donne, alle sue esperienze «sessuali» in Israele con le soldatesse²²³ e fa il primo sogno a occhi aperti: quello di poter sposare dopo la laurea la figlia di un ricco fabbricante di sci, ma di avervi rinunciare per una passione per una spia russa²²⁴. Mentre Dana continua a imputargli le colpe del loro fallimento matrimoniale, Mansholt continua a girovagare nel flusso onirico: sogna questa

217 Il termine «schlemiel» (che deriva dal tedesco *schlamm*, cioè fango e melma) significa inetto, superfluo, inutile; mentre il termine «schlimazel» (che deriva dal tedesco *schlimm*, cioè male, e dall'ebraico *mazel*, cioè fortuna) significa letteralmente «perdente nato», cioè sfortunato. Un proverbio yiddish fa questa distinzione: «Uno schlemiel (persona goffa, imbranato) è quello che rovescia spesso la minestra, uno schlimazel (sfigato) è quello su cui la minestra cade». Una maschera schlemiel piuttosto nota nel mondo dello spettacolo americano fu Jerry Lewis, mentre una maschera schlimazel è Woody Allen. A questo riguardo si veda S. Pinsker, *The Schlemiel as Metaphor. Studies in the Yiddish and American Jewish Novel*, with a preface by H. T. Moore, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1971; A.A. Berger, *The Genius of the Jewish Joke*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 2006.

218 Cfr. R. Vigevani, *Diario, sogni e allucinazioni di Mansholt Levy*, Milano, Adelphi, 1979, p. 11.

219 Cfr. *ivi*, p. 18.

220 Cfr. *ivi*, p. 22.

221 Cfr. *ivi*, p. 26.

222 Cfr. *ivi*, p. 28.

223 Cfr. *ivi*, p. 29.

224 Cfr. *ivi*, p. 40.

volta di sposare una compagna di college figlia del re della macrobiotica²²⁵.

Mansholt si rende conto di iniziare a perdere il legame con la realtà. S'interroga però sul possibile conforto di una donna. Sogna un episodio di sesso post-nucleare, da cui trae la lezione che è meglio che continui a restare solo²²⁶. A casa continua a respirarsi un'aria da «malattia»: sua moglie e la suocera viziano i loro figli (Billy e Rita), perché lui ha ormai perso ogni autorità²²⁷; Dana le ha chiesto di restituirgli del denaro e lui è costretto a vendere alcuni suoi libri²²⁸; il rapporto fra lui e la nuova baby-sitter d'origine tedesca, inizialmente conflittuale per ragioni storiche, va migliorando nel corso del tempo²²⁹. Mentre la moglie continua nelle proprie stranezze (una dieta ferrea per essere «in linea», uno strano rapporto con Arch), Mansholt sogna questa volta di essere intervistato da un famoso programma televisivo come reduce del Vietnam (lui che è stato riformato per i piedi piatti)²³⁰. Il lavoro va di male in peggio (viene licenziato dalla ditta di famiglia). Lui non riesce a distrarsi: prova a vedere una sua ex compagna di college, ma scappa dalle stranezze di una serata con amici²³¹. Vorrebbe scrivere un romanzo, ma non è così convinto che la sofferenza faccia tirar fuori il meglio di sé²³². Si rivolge senza successo a un oracolo-astrologo²³³. Si rende conto di essere troppo passivo e accomodante con le donne, ma non ha la forza di intraprendere una «politica d'attacco»²³⁴. Il lavoro di Dana non ingrana, anzi va di male in peggio. Mansholt sogna di presenziare all'arrivo a New York di un grande santone orientale (sua moglie è ormai un'affezionata dei corsi di meditazione)²³⁵.

Un ulteriore «progresso» nel suo processo di follia è dato dall'incontro casuale con un suo vecchio professore di college (Maturek), che l'ha esortato a terminare il proprio dottorato su Kafka. Mansholt vede ormai il viso kafkiano ovunque (anche sui cartelloni pubblicitari). Inizia a frequentare un'infermiera di nome Tiffy, ma teme che lo consideri un «cuor di leone». Dana, nel frattempo, vuole un figlio da un altro uomo e ha iniziato un'analisi junghiana per sconfiggere la sua «grave malattia»²³⁶. Mansholt teme che la moglie voglia liberarsi di lui per mettersi con un «vero uomo»²³⁷. Nel frattempo continuano le visioni: questa volta ha sognato la Madonna in cucina, che gli chiede di raccomandare al re della macrobiotica suo pronipote cadetto a West Point²³⁸. Mentre paga i debiti di Dana (che decide un giorno sì e uno no di cambiare attività),

225 Cfr. *ivi*, p. 43.

226 Cfr. *ivi*, p. 52.

227 Cfr. *ivi*, p. 53.

228 Cfr. *ivi*, pp. 56-57.

229 Cfr. *ivi*, p. 60-

230 Cfr. *ivi*, pp. 69-70.

231 Cfr. *ivi*, pp. 82-83.

232 Cfr. *ivi*, p. 79.

233 Cfr. *ivi*, pp. 87-88.

234 Cfr. *ivi*, p. 89.

235 Cfr. *ivi*, p. 100.

236 Cfr. *ivi*, p. 106.

237 Cfr. *ivi*, p. 109.

238 Cfr. *ivi*, p. 110.

comincia a scrivere una serie di lettere a Franz, parlandogli del suo lavoro, del suo rapporto con Tiffany e dei «fantasmi» che si aggirano inquieti per le strade delle città americane²³⁹. Mansholt sente che è finito un periodo storico, che il suo spazio si sta riducendo: «o possiedo una percezione molto profonda del mio tempo – si dice – o sono sull'orlo di un crollo nervoso». Prova allora a drogarsi, ma si ritrova dopo un momento di vuoto nell'astanteria di un ospedale, dove il medico gli diagnostica uno stato confusionale dovuto a trauma post-incidente e all'effetto di narcotici. Decide allora di spedire a Kafka il manoscritto della propria storia, l'unica persone che forse potrà capirlo e scusarlo²⁴⁰.

VI.2.2 *Il principio della piramide* (1989)

Altro romanzo kafkiano (non tanto per i riferimenti allo scrittore praghese, quanto per l'ambientazione) è *Il principio della piramide*. In questo caso non ci troviamo di fronte all'accurata descrizione del proprio avvicinamento alla follia da parte del protagonista, ma alla narrazione dell'esistenza surreale di un ebreo orientale (Lionel Vainberg). Anche in questo caso, la cultura degli avi pesa sul destino degli uomini «altrettanto quanto – osserva l'io narrante – i loro impulsi sessuali o di altra natura»²⁴¹. Il protagonista è un giovane ebreo sopravvissuto all'Olocausto che vive in un paese non ben definito fra Austria, Polonia e Russia (a W., probabilmente in Galizia). I genitori (il cavaliere per meriti di guerra Martin ed Ethel Cohen) sono due ebrei quasi del tutto estranei alle tradizioni, un po' per ignoranza (il padre), un po' per desiderio di assimilazione (la madre)²⁴². Lionel è convinto che Marc Chagall, nei suoi arazzi alla Knèset, abbia colto perfettamente l'essenza dell'ebreo diasporico: «appartato, fugge da un incendio all'altro, da una persecuzione all'altra»²⁴³. Senonché, oltre agli eventi storici, a condizionare la sua esistenza hanno contribuito le peculiarità familiari: il padre rappresentante, morto in guerra, lo lascia in balia dello zio materno Julius (anch'egli commerciante), uomo estroso poi colto da demenza senile²⁴⁴, e di sua madre. La «signora Vainberg» ha però una particolarità tutta sua: è dotata di «due teste», una con una faccia dall'espressione ciarliera, autoritaria, fatua e severa, dotata di illimitata ostinazione e insistenza, una più piccola che le spunta tra il collo e la spalla destra, con un visuccio da far pena²⁴⁵. Tale difetto fisico ha influenzato l'infanzia di Lionel, che si è ritagliato spiragli di libertà dal giogo materno solo nelle letture impegnate²⁴⁶.

239 Cfr. *ivi*, p. 119.

240 Cfr. *ivi*, p. 122.

241 Cfr. *id.*, *Il principio della piramide*, Milano, Adelphi, 1989, p. 12.

242 Cfr. *ivi*, p. 13.

243 Cfr. *ivi*, p. 15.

244 Cfr. *ivi*, p. 59-60.

245 Cfr. *ivi*, pp. 28-29.

246 Cfr. *ivi*, p. 34.

Proprio il rapporto con sua madre ha convinto Lionel che il principio fondamentale della storia del popolo ebreo sia quello della piramide. Non solo gli ebrei aiutarono gli egizi a edificarle, ma ne furono gli eredi:

Bene, ho scoperto che dopo quel duro tirocinio gli ebrei non furono mai in grado di liberarsi dal principio della piramide, hanno continuato cioè a costruire piramidi come facevano sotto i faraoni, soltanto che invece di costruirle di pietra le hanno costruite servendosi di altri materiali. Io, ad esempio, sono nato e cresciuto sotto una piramide, cioè una piramide di persone. Da quanto sto dicendo sembrerebbe che io provenga da una famiglia di acrobati del circo Krone; in verità, ho scoperto dopo lunghe ricerche e riflessioni che quell'insieme di persone più o meno imparentate con me, e che in senso lato ero abituato a indicare come la mia famiglia, costituivano una pesante, schiacciante piramide al vertice della quale stava il vecchio Stautberg²⁴⁷.

Il giogo della piramide pesa sulle deboli spalle di Lionel, che – non a caso – ha sempre sofferto un senso di schiacciamento della spina dorsale. Tra i diversi piani della piramide, formata dai parenti materni (quelli paterni sopravvissuti all'Olocausto non abitavano a W.) esistevano profonde divisioni dovute al livello economico e all'importanza sociale, che tuttavia non impediscono le visite e gli scambi d'informazione²⁴⁸. Lionel, che apprezza il vecchio Stautberg, un miliardario d'indole modesta, matura tuttavia una solidarietà per i reietti e gli umiliati, di cui si sente parte con la madre²⁴⁹. Questa sua convinzione esistenziale cozza con il proprio senso d'«inadeguatezza»: sin da giovane aveva rapporti poco spontanei con le donne²⁵⁰; la propria situazione lavorativa non è particolarmente esaltante; la madre si spiega la sua inadeguatezza con l'assenza di coordinamento nei movimenti ginnici²⁵¹. Le disgrazie del protagonista non conoscono fine: dopo la morte per malattia dello zio Julius, vede tedeschi dappertutto (da qui l'inclinazione a condividere il mondo dei disgraziati)²⁵²; la sessuofobia familiare ha fortemente ostacolato le seconde nozze della madre²⁵³; pur apprezzando la propria automobile (un'alfasud), si rende conto che non è particolarmente funzionale a una situazione familiare come la sua²⁵⁴. Sfiduciato nel mondo del lavoro (dopo i sogni adolescenziali, ne ha cambiati a dismisura)²⁵⁵, Lionel viene assunto come preparatore dei colori nel Centro di Liberazione per artisti poveri, una sorta di cooperativa-scuola che produce opere d'arte diretta da un certo «Bestione» (che aveva, fra l'altro, picchiato l'amato zio Julius)²⁵⁶. Qui trova finalmente

247 Ivi, p. 4.

248 Cfr. ivi, pp. 45-46.

249 Cfr. ivi, p. 48.

250 Cfr. ivi, p. 54.

251 Cfr. ivi, p. 55.

252 Cfr. ivi, p. 61.

253 Cfr. ivi, p. 64.

254 Cfr. ivi, p. 68.

255 Cfr. ivi, pp. 70-71.

256 Cfr. ivi, p. 55.

un po' di pace: socializza con Oskar, che si occupa di ceramiche di decorazione, e discute di politica²⁵⁷.

La madre e il Partito (comunista) sono contenti che l'ebreo Lionel abbia finalmente un lavoro (uno stipendio modesto consente di vivere senza darsi a vizi o a evasioni «borghesi»)²⁵⁸. La vita del Centro procede fra visite, scampagnate e progetti (fra cui quello "Gauguin" della duchessa di Devonshire, dotata anch'ella di due teste!)²⁵⁹. Lionel vorrebbe cambiare lavoro, ma il partito gli risponde inviandogli una cartolina con la Madonna. Nel centro riappare l'antisemitismo grazie all'artista Manfred, nostalgico della Germania nazista, e a Bestione, che soffre del tipico amore-odio dei frustrati verso gli ebrei²⁶⁰. Una lettera della zia paterna Ester, che vive in Israele, risveglia in lui il desiderio di evasione da quel mondo, ma le sorti dell'anziana madre pesano come un macigno su di lui²⁶¹. Un evento scuote la «quiete» della sua città: la scomparsa di Homer, un artista del Centro, e di Bestione²⁶². Lionel comincia a sospettare che siano stati uccisi, ma, per condizionamento atavico, comincia ad auto-convincersi di poter essere stato lui²⁶³. La psicosi comincia a trasformarsi in grande lucidità: Lionel si rende conto che la piramide pesa troppo sulle sue spalle (ivi compresi i pregiudizi materni sulla passività ebraica): «Finalmente ho capito che un ebreo rimane sempre un ebreo, anche se rinuncia a tutto, anche se si contenta di nulla, e per questo semplice fatto viene perseguitato. Ho capito anche che un ebreo non può fingere di non essere ebreo; se lo fa, questa è la sua colpa»²⁶⁴. Decide quindi di sposarsi con Tiffy e di partire per Israele alla ricerca dell'altra piramide (quella paterna). È qui che fa i conti con il suo passato, col primo matrimonio (naufregato) con Minna, cui Lionel scrive una lunga lettera sulla propria identità ebraica da un caffè di Gerusalemme. Malgrado tutto, accetta la propria storia personale e familiare:

La diversità degli ebrei diventa, nell'isolamento, follia, ero rimasto l'ultimo di una famiglia di vecchi e di donne sopravvissuti. A distanza di anni posso provare tenerezza e rispetto per quelle persone coraggiose che hanno portato il peso della loro diversità in un mondo nel quale non potevano più riconoscersi. Per arrivare a questo ho dovuto ritessere completamente la trama della mia personale diversità. Prima vivevo nella paura e nel disorientamento e potevo fare altro che rimproverare a quei vecchi superstiti di non avermi insegnato ciò che non potevano insegnarmi. Il giuoco della diversità, anche per loro, si era fatto assurdo, impossibile, la solidarietà tra loro, per la quale gli ebrei, a torto o a ragione, sono tanto famosi, non sopravvive allo sterminio e alla scomparsa fisica delle persone. Ma, alla fine di tutto questo, sono ancora un ebreo²⁶⁵.

257 Cfr. *ivi*, p. 80.

258 Cfr. *ivi*, p. 81.

259 Cfr. *ivi*, pp. 85-88.

260 Cfr. *ivi*, pp. 99. ss.

261 Cfr. *ivi*, pp. 104-115.

262 Cfr. *ivi*, pp. 108-109.

263 Cfr. *ivi*, pp. 113. ss.

264 Cfr. *ivi*, p. 126.

265 *Ivi*, p. 140.

La rappacificazione di Lionel con se stesso passa dall'incontro con la zia paterna, che gli fa leggere l'ultima lettera del nonno prima della deportazione in un campo di concentramento²⁶⁶, e dal ritorno nella sua W. Dopo aver appreso che Bestione e Homer sono scappati insieme a Palma di Maiorca per iniziare una nuova vita d'amore, scopre che è stato licenziato per una strana procedura burocratica messa in moto proprio da Bestione²⁶⁷. Giunto a far visita alla madre per farle il resoconto del suo viaggio israeliano, trova sul tavolo una lettera proveniente da quel paese, il cui francobollo, «a celebrazione di un recente accordo postale tra Stati confinanti, recava l'immagine di due piramidi l'una accanto all'altra»²⁶⁸.

VI.3 L'universo kafkiano di Vigevani e il peso della condizione ebraica diasporica

L'universo letterario di Vigevani presenta motivi di continuità e di rottura rispetto a quello degli autori presi in esame in questo capitolo. Si tratta evidentemente di un'altra generazione (per quanto, il «giovane» Vigevani sia nato prima dello scoppio della Seconda guerra mondiale) e di un bagaglio formativo differente (frutto di un respiro letterario maggiormente euro-americano e meno italo-centrico, esito – forse – della sua conoscenza di svariate lingue). È evidente l'«impotenza esistenziale» dei suoi protagonisti, che lottano donchisciottesamente per ritagliarsi uno spazio vitale nel mondo che sembra sempre più angusto. Il respiro euro-americano introduce un elemento quasi del tutto assente negli altri autori: una grottesca ironia²⁶⁹. Malgrado l'«inettitudine» fisica e metafisica dei suoi personaggi (un po' *schlemiel*, un po' *schlimazel*), esiste in loro una forza interiore capace comunque di non far perdere del tutto di vista quella che è la condizione umana. Questo non significa che Mansholt o Lionel accettino di buon grado le proprie sfortune, né che conservino lucidità e consapevolezza sulle ragioni dei propri fallimenti. Conoscono quel «caos primordiale» che è il mondo contemporaneo e, dunque, finiscono per «essere-nel-mondo». I loro disegni razionalizzatori e il loro rigorismo morale non hanno particolare successo, né i protagonisti sperano che ne abbiano. Accettano il mondo per quello che è, pur ingaggiando una nevrotica lotta sisifea contro il destino fisico e metafisico. Questa forza interiore è rappresentata dal senso di appartenenza ebraica.

Mansholt (de)cade letteralmente nel tunnel della psicosi (partendo da una nevrosi che potremmo definire «etnica»). Non riesce a stare al passo della moglie Dana perché incapace di qualsiasi decisione. Vegeta a casa occupandosi dei figli o sognando (è proprio il caso di dire) quello che non è stato e che avrebbe potuto essere (visioni ovviamente grandiose, grottesche e megalomani). È immerso da rapporti umani estemporanei, stravaganti e allucinanti (stregoni,

266 Cfr. ivi, p. 144.

267 Cfr. ivi, p. 146.

268 Cfr. ivi, p. 147.

269 Cfr. id., *Dalla pancia di un orso bianco*, Milano, Adelphi, 1970; id., *Case Minime*, Milano, Adelphi, 1982.

fattucchiere, improbabili industriali). Cerca di mettere ordine nella propria vita, ma è schiacciato (e «castrato») da una donna che vuole portare i pantaloni e approfittare della libertà americana (senza peraltro concludere alcunché, anzi: finisce per aggravare la situazione finanziaria familiare). Reagisce in termini intimistici: sogna un'esistenza alternativa, vive come un «casalingo», ma si rende conto che non si può sfuggire al proprio passato. È un ebreo americano e come tale ha ereditato «muffa, polvere, e abitudini, cattive abitudini» dai propri antenati, tra cui il «flagello delle donne». Sopravvive ancora il «complesso nazista» e quello «palestinese» (di cui alla moglie non interessa nulla). L'antisemitismo è una sorta di diffidenza nevrotica verso i «gentili» (vedi il rifiuto di recarsi in Arabia Saudita per accompagnare un avvocato suo amico)²⁷⁰, che conservano l'idea dell'ebreo diasporico poco coraggioso, ma assai intelligente. In un mondo surreale senza «legge» (o «padre») compare – non a caso – la figura di Franz Kafka, in cui Mansholt cercherà vanamente una solida solidarietà esistenziale. Franz è l'occasione per ripensare alla propria infanzia e al proprio rapporto col padre, ma non è il suo analista: è piuttosto l'artefice (il *deus ex machina*) del mondo allucinato in cui vive.

Le allucinazioni di Mansholt lasciano il passo alla surrealtà di Lionel Vainberg (cioè «Monte della Vanità o Culmine dell'Inutilità»)²⁷¹. In questo caso il peso della cultura avita è maggiore a quello dell'ebreo americano. Siamo nella vecchia Europa, probabilmente durante la «guerra fredda». L'assenza di libertà finisce per esacerbare i meccanismi familistici e clanistici ebraici sopravvissuti all'Olocausto. Lionel non cresce a contatto con la tradizione religiosa ebraica, ma in una famiglia ebraica, sotto il peso di una piramide materna quasi insopportabile. La madre, descritta come una donna profondamente scissa (non a caso, possiede due teste, ma non un cervello funzionante), è anche in questo caso onnipresente nella sua esistenza. Condiziona in larga parte le sue scelte affettive (è ritenuta la causa della rottura del primo matrimonio con Minna), ma anche la sua formazione intellettuale e professionale: «costretto» a letture amene (ma impegnative), Lionel finirà per non seguire i passi dell'apice della piramide (il patriarca Stautberg). Definito un «idiota» a causa degli «effetti di una psicoastenia ereditaria» dal figlio di Stautberg, proverà un'innata simpatia per i miserabili e per i poveri; non riuscirà a trovare un lavoro capace di mantenerne la famiglia; e sarà costretto ad accettare un'occupazione a dir poco strampalata, dovendo subire pure gli sberleffi pedagogici della madre e del partito (comunista). L'asfissia di una realtà opprimente lo porta in Israele, alla ricerca di un'altra piramide (quella paterna), che poi capirà essere nient'altro che uno dei due corni da cui è costituita la condizione umana (nel caso particolare, l'accordo di Camp David fra Israele e l'Egitto).

Mansholt e Lionel vivono in un mondo surreale, anche se la libertà politica del primo ne

²⁷⁰ Cfr. id., *Diario, sogni e allucinazioni di Mansholt Levy*, cit., pp. 17-18.

²⁷¹ Cfr. id., *Il principio della piramide*, cit., p. 25.

ha amplificato l'elemento onirico rispetto al secondo. Il primo instaura un rapporto diretto con l'individuo Kafka, il secondo vive in un mondo kafkiano. Entrambi i personaggi portano le stigmate della storia ebraica diasporica: un popolo «maledetto» (come sostengono gli antisemiti) e non «redento» (come sostengono i sionisti). Il destino storico influisce pesantemente sulle loro esistenze, quasi che le vicende dei propri familiari si siano inscritte nella loro psiche e sulla loro pelle. Entrambi non conoscono interlocutore terzo: non esiste un io narrante che funga da giudice o da arbitro delle loro vicende. È la loro coscienza che parla delle loro vite immediatamente. Mansholt sembra più assimilato e integrato di Lionel (probabilmente per la diversa collocazione geografica), ma la maggiore libertà sembra determinare anche una maggiore instabilità psicologica. La piramide dell'ebreo americano sembra assai meno pesante di quella dell'ebreo – probabilmente – galiziano. Entrambi i protagonisti, però, cercano a loro modo di ribellarsi al proprio destino: lo fanno in modo sconclusionato, pasticcione e velleitario. Dimostrano una vitalità che appare estranea ai protagonisti degli altri romanzi: non sono indifferenti come Remo, introversi come G., rigoristici come Mino, depressi come Amerigo o repressi come Guido. Questa vitalità li induce a sfidare il destino e le proprie indubbie manchevolezze esistenziali per sfuggire al proprio passato. L'uno finisce in ospedale, l'altro torna a casa. L'uno affida al diario la propria allucinata testimonianza di vita, l'altro perde il lavoro, ma riacquista un'integrità familiare perduta. Sembrano dirci che la condizione ebraica diasporica è un peso, ma è meno pesante se affrontata con uno spirito diverso.

VII. *«Impotenza esistenziale» e appartenenza individuale: può l'«Io» avere una nazione?*

I romanzi dell'«impotenza esistenziale» hanno attraversato sei decenni del Novecento: dagli anni Trenta sino agli anni Ottanta. Non hanno quindi quella continuità e contiguità temporale mostrata dagli altri due filoni. Ne abbiamo individuato i «padri» spirituali in Italo Svevo e Alberto Moravia, due scrittori ebrei sui generis, anche se non bisogna escludere il respiro europeo di alcuni autori (Proust per Debenedetti, Kafka per Vigevani). Si tratta indubbiamente delle avanguardie letterarie europee del Novecento, caratterizzate dall'enfasi posta su un crescente soggettivismo spaziale e temporale e sulla crisi del «realismo» narrativo. Proprio il soggettivismo (e la sua crisi irreversibile) ha amplificato la rilevanza delle sensazioni e dei sentimenti dei protagonisti, lasciando molto sullo sfondo gli eventi storici (forse Bassani e il primo Debenedetti sono le uniche sostanziali eccezioni). Il lettore medio di questi romanzi appartiene decisamente alla medio-alta borghesia colta: è maggiormente (se non esclusivamente) interessato all'interiorità dell'individuo, ai conflitti interiori dei protagonisti piuttosto che a una

narrazione rassicurante su modello feuilletonistico. Di qualità indubbiamente superiore, questi romanzi non ci trasmettono una trama ben delineata. Manca spesso un filo-conduttore, proprio perché gli autori vogliono mostrare una serie di impressioni dei protagonisti in un mondo privo di sicurezze e certezze. Basano i propri intrecci sui viaggi dell'ego piuttosto che su quelli dei corpi dei personaggi. Cerchiamo dunque di fornire le linee morali dei protagonisti ebrei, interrogandoci su quale genere di appartenenza etnica, religiosa, nazionale o spirituale mettano in luce.

VII.1 Remo Maun, l'ebreo «indifferente»

L'ebreo indifferente di Adriano Grego è immerso in un modo che potremmo definire automatico: l'essere umano, alienato da se stesso e dalla propria famiglia, vive sospinto da impulsi che potremmo definire quasi meccanici. Non ha cuore, ma solo cervello. Ha bisogno di sentirsi, perché non sa come vivere. Esistenzialmente «scentrato», cerca un modello di riferimento senza trovarlo. Non è il padre, non è lo zio, non è nemmeno la politica (che è presente nel romanzo, pur non essendo mai volutamente nominata), forse lo è la storia del popolo ebreo. Remo avverte un legame col proprio passato che è chiaramente di tipo personale: si sente vittima di un'ingiustizia storica e metafisica che spera di lenire compiendo un «atto esemplare» che lo renda finalmente un «uomo sul serio». Fallisce nel proprio proposito, perché finisce per accudire il proprio padre morto con una borsa di denaro. Ha realizzato ciò che voleva, ma ha perso forse l'unica persona cui si sentiva legato. L'amore per Cucci sembra essere puramente strumentale alla sua voglia di sentirsi vivo. Privo di una madre, ha trovato nella zia Clara e nella cugina Giulia i presupposti di un'educazione sentimentale che non è riuscito a terminare per l'assenza di una figura maschile di riferimento. Remo sente di essere un ebreo, ma non ha bene la consapevolezza di ciò che significhi: trasferisce tutto il proprio risentimento esistenziale sulla sorte dei propri correligionari, che «odia» per la propria passività storica, di cui ignora – da ebreo assimilato qual è – la profondità spirituale e religiosa.

Che tipo di appartenenza possiede Remo? In apparenza, sembrerebbe quella ebraica, visto che si erge a «paladino» delle ingiustizie storiche perpetrate ai danni del «suo» popolo. In realtà, abbiamo visto come l'elemento ebraico sia in realtà il frutto di una convergenza di sentimenti personali. Si sente ebreo per appartenenza familiare? Remo disprezza profondamente lo zio e prova compassione e pietà per l'attivismo fine a se stesso del padre. È completamente sradicato anche dal proprio corpo, che vede – quasi moraviamente – come una macchina da «attivare» o «spegnere» a proprio piacimento (come ne è un esempio la rissa nella taverna). Remo appartiene a se stesso? Forse, ma se consideriamo l'«uomo ideale» che persegue, sembra che sia l'esito di una proiezione astorica e astratta. Remo, però, sente di appartenere alla genia dei risentiti, di

coloro che sono stati umiliati, ma che non hanno avuto la forza di vendicarsi di fronte alla storia. Per questo motivo, lotta per scuotersi dalla propria indifferenza. Un'indifferenza morale che sembra anche e soprattutto politica. Colpa della sua «razza» ebraica? Forse sì, secondo alcuni interpreti locali. Colpa piuttosto di un'appartenenza sociale? Forse sì, direbbero gli estimatori della narrativa moraviana. Colpa invece di un sentimento nazionale ipocritamente decantato, ma retoricamente vuoto, come quello fascista? Forse è a questo che si rivolge Adriano Grego: a un'Italia che, a suo avviso, non sapeva scuotersi adeguatamente e gettarsi a capo fitto nella realizzazione di una «rivoluzione» antropologica antiborghese ed effettivamente «virile».

VII.2 G., l'ebreo «solo»

L'ebreo «solo» di Bassani non ha raggiunto quelle forme di odio di sé toccato dall'«indifferente» greghiano. Appartiene anche lui alla medio-alta borghesia ebraica italiana, anche se proviene da un cittadina come Ferrara. Avverte sulla propria pelle l'evoluzione della politica fascista (cosa che, apparentemente, non avviene in *Remo Maun*), che lo costringe ad abbandonare l'«entrata» nel mondo adulto: non potrà mettere a frutto i propri studi e dovrà procrastinare il matrimonio. G. matura progressivamente la psicologia di un «escluso»: lo avverte già in *Dietro la porta*, dove la sua eccessiva sensibilità gli impedisce di dissociarsi da uno «sfigato» che non ha una grande opinione di lui; lo avverte ne *Gli occhiali d'oro*, dove rifiuta la rispettabilità introiettata da Fadigati, ma si limita a testimoniare agli eventi; lo avverte ne *Il giardino dei Finzi-Contini*, dove le leggi razziali gli precludono la possibilità di amare compiutamente (Micòl); lo avverte anche ne *L'airone*, dove si sente di non appartenere del tutto a un'Italia del dopoguerra compromessa col proprio passato prossimo. L'esclusione è causa e conseguenza della solitudine esistenziale di G.: è il frutto della sua incapacità di «trascendere» il proprio ego e di «essere-per-gli-altri»; ma è anche l'esito di circostanze storiche che schiacciano la sua individualità e lo riducono a ciò che «è» per i suoi natali. La solitudine non può essere valicata, ma può essere contemplata: questa sembra essere il messaggio di G. Ma la contemplazione dell'essere lo porterà all'inevitabile «morte» (felice) di Dgardo Limentani, che decide di togliersi la vita non avendola mai potuta «trascendere» in qualcosa di fattivamente concreto.

L'ebreo «solo» non appartiene che a se stesso? Esiste un profondo pudore nei protagonisti bassaniani, che non vogliono affatto esternare i propri sentimenti o svenderli all'occhio indiscreto del lettore di turno. Detto questo, l'ebreo G. sembra nutrire una certa consapevolezza della propria appartenenza ebraica, anche se qui – come in altre opere di questo filone – si ravvisa la profonda tendenza a sovrapporre famiglia e comunità. L'identità ebraica italiana è tendenzialmente un'identità di famiglie ebraiche, con tutto ciò che ne può conseguire: il

particolarismo, l'amoralità e la strategia endogamica. È altrettanto vero che G. ci descrive i propri familiari come romantici patriottici, inizialmente ingenui – come la stragrande maggioranza degli ebrei italiani – su quelle che erano le intenzioni politiche del fascismo. Disincantato rispetto alla politica e, in generale, alla condizione umana, G. sente la propria appartenenza italiana per cultura e sensibilità (o forse anche per modello familiare) e rafforza il proprio legame etnico-religioso solo in occasione della legislazione razziale. Si sente però italiano anche e soprattutto per «diritto»: è figlio dell'emancipazione giuridica ottocentesca, che ha abolito le mura dei ghetti, ha affievolito la tradizione religiosa e ha diffuso l'idea che un ebreo sia anzitutto un cittadino, non più un suddito o un «giudeo». Questo rende naturalmente difficoltosa la comprensione di una legge che non solo azzerava la propria identità giuridica, ma «costringe» il cittadino ebreo a riformulare la propria appartenenza etnico-familiare. Non è un caso, forse, se le ferite post-belliche continueranno ancora a pesare su Dgardo, incapace di svoltare pagina dopo la guerra e di entrare a pieno diritto nella nuova Italia repubblicana.

VII.3 Mino, l'ebreo «morto»

L'ebreo «morto» di Voghera è un ragazzo che non riesce a comunicare la propria emotività al mondo esterno. Siamo nella Trieste asburgica e mitteleuropea. La guerra la farà entrare politicamente nel Regno d'Italia, pur conservando una profonda consapevolezza culturale di porto di transito fra Est e Ovest. Il piccolo Mino si costruisce una propria interiorità ideale, dove soddisfare adeguatamente le proprie fantasie narcisistiche infantili. Sente di avere eccessive aspettative morali (e, forse, intellettuali) verso le persone che lo circondano, in particolar modo le donne. Le profonde delusioni narcisistiche subite sin dall'adolescenza lo inducono a una chiusura emotiva dalla quale non sarà più in grado di uscire. Proverà con tutte le proprie forze a manifestare il proprio amore verso Bianca, ma non sarà mai in grado di uscire dal proprio «ruolo» di ragazzo diligente e studioso. Questa gabbia sarà esacerbata (e, a suo modo, rassicurata) dal tentativo di sminuire il proprio oggetto d'amore oppure dal tentativo di eliminarlo del tutto attraverso una «purificazione» interiore misogina, antifemminista e moralista. Falliti anche questi vani tentativi, non resta che accertare la propria «morte» nell'anima: prima la maturità anticipata, poi l'università a Roma, infine il lavoro «imposto» nella propria Trieste ebraica. Evaporano progressivamente i lineamenti della propria gioventù, fino al sogno finale in cui Mino capisce di aver vissuto una vita non propria: «quella» di Bianca. E non gli resta che accettare la propria morte senza colpo ferire o infierire su l suo corpo.

Mino è un giovane ragazzo ebreo. È, come Bassani, interno a un circuito familiare rassicurante, ampio, e – soprattutto in questo caso – cosmopolita. Avverte una certa antipatia verso gli ebrei durante il soggiorno montanaro austriaco, percependone gli eccessi

particolaristici. Ma, per il resto, scompare del tutto qualsiasi riferimento alla propria identità ebraica. Mino, però, è chiaramente un ebreo italiano: studia il tedesco, frequenta per alcuni anni le scuole austriache, ma sente di appartenere – con tutta la propria famiglia – alla nazione italiana. È vero che è stato asburgico sino a poco tempo prima, ma lo è altrettanto che i rapporti economici, familiari e spirituali di Trieste con la cultura italiana sono tali e tanti da non fare sentire affatto il trauma di un passaggio sotto un'altra amministrazione²⁷². Non sembra particolarmente attento ai mutamenti politici dei primi anni Venti, se non per la «riforma Gentile» (che gli consente di anticipare l'esame di Stato) e al riferimento finale a T., un fascista che weiningerianamente ritiene l'ebreo un essere «passivo» e poco «virile». Semmai va sottolineato l'alto grado di integrazione nella realtà triestina e l'appartenenza a una borghesia medio-alta che gli avrebbe consentito di trovare quella normale e «anonima» occupazione professionale più consona alle sue aspettative di vita. Mino non vive direttamente le leggi razziali, né l'opposizione antifascista. È politicamente indifferente, ma non nutre l'apatia antropologica bassaniana. Semmai è un «ebreo triestino» nel senso più genuino del termine, nevrotico, cosmopolita e disincantato.

VII.4 Amerigo e Guido, gli ebrei «svitati»

L'«inettitudine» degli ebrei debenedettiani deriva sostanzialmente dalla mancanza di un punto di riferimento esistenziale. Tanto Amerigo, quando Guido devono affrontare il tentativo di scollarsi dalle rispettive (e nevrotiche) dinamiche familiari, senza tuttavia aver individuato un «dio» sostituto all'altezza dei tempi. Il primo fugge dalla propria città per respirare un'aria cosmopolita che si sta progressivamente rarefacendo: cerca ispirazione e, soprattutto, amore e comprensione, senza tuttavia riuscirli a trovare in una Roma da *fin de race*. Il momento storico è quello che è: l'intelligenza decadente non è più in grado di fornire risposte esaustive al suo bisogno di certezze. Così come Guido, che si trova invece a dover fronteggiare una scissione originaria: respinto dal modello paterno, alieno alle figure femminili, l'ebreo romano lotta disperatamente per ritagliarsi uno spazio nel suo mondo. Ma la famiglia e la sua amante non hanno le risposte che lui cerca, anzi: l'affievolimento delle proprie sicurezze spirituali e fisiche lo condurranno verso un progressivo isolamento incapace sia di riconciliarlo con se stesso, sia di rappacificarlo con le persone che gli stanno intorno. Il «principio dell'immanenza» ha mietuto le sue vittime anche in ambito letterario: l'incapacità di trovare un punto di vista esterno alla propria coscienza li conduce inevitabilmente a scontrarsi con un gorgo di sentimenti e di sensazioni che li rendono inetti di fronte alla vita. Prigionieri di un tempo che fu, Amerigo e Amedeo navigano a vista senza mai trovare un'isola su cui approdare e costruire il proprio rifugio.

272 Cfr. C. Benussi Frandoli (a cura di), *Storie di ebrei fra gli Asburgo e l'Italia*, Udine, Gaspari, 2003, pp. 91-100.

Inevitabilmente, l'«avvitamento» esistenziale dei protagonisti si ripercuote sul loro senso d'appartenenza. Amerigo si rende conto del perverso meccanismo in cui si trova l'ebraismo italiano, garantista di fronte a coloro che non lo sono. Non è tuttavia in grado di fornire una risposta attivistica all'antisemitismo, limitandosi a protestare di fronte all'ingiusto trattamento subito dalla propria comunità. Sente una diversità nella propria condizione ebraica (che lo avvicina ai dandy e agli «uomini-donne»), ma finisce per rientrare nel nido familiare. Anche Guido sente di essere un «diverso», perché appartiene a due mondi che – nel suo caso specifico – non sembrano essersi mai avvicinati o incrociati: ebreo di madre cattolica o cattolico di padre ebreo? Sceglie la prima opzione, ma non è in grado di reggerne il peso sino in fondo. Anche in questo caso è la «famiglia» a fungere da istituto di mediazione e di compensazione dei conflitti: l'inquietudine sessuale dell'ebreo romano sembra in larga parte l'esito di una malriuscita educazione sentimentale. Ebrei nevrotici per un concorso di eventi storico-familiari, i protagonisti dei romanzi debenedettiani posseggono un senso d'appartenenza nazionale molto labile. Sentono di far parte di una «strana» minoranza, ma posseggono anche tutte quelle inquietudini esistenziali dell'uomo contemporaneo che finiscono per aggravarne la loro condizione ebraica. Non possono fare altro che fuggire dai propri sogni (Amedeo) o arrendersi all'incedere irreversibile del tempo (Guido).

VII.5 Mansholt e Lionel, i nuovi ebrei «kafkiani»

La condizione dei protagonisti vigevaniani è leggermente diversa. In tal senso, l'autore sembra aver assimilato le differenze fra l'ebraismo orientale e americano e quello italiano. Mansholt è sì in preda a un processo di scollamento dalla realtà, ma è anche lucidamente consapevole di quelle che ne sono le cause: il retaggio di pregiudizi, usi e costumi che caratterizzano la socializzazione primaria nella propria comunità. Ne avverte tutto il peso sulle sue sfortunate sorti, senza tuttavia poterle cambiare: ripensa a tutta la propria vita, ai rimpianti, alle possibilità che si è precluso, ma affonda sempre di più nella nevrosi. Mansholt manca, in altre parole, della forza d'animo di cadere, ma poi di alzarsi nuovamente in piedi. Se le tare sociali e individuali bloccano la sua crescita e ne delimitano la libertà in un paese – come gli Stati Uniti – che fanno di quel valore la sua parola d'ordine, Lionel appare anch'egli «castrato» dalla storia familiare e comunitaria. Privato della libertà (potenziale) dell'ebreo americano (vive in uno stato burocratico dominato da un Partito unico), si trova a dover interagire con una piramide che lo opprime e che ne ha compromesso le speranze e i sogni. Il velleitarismo che si respira nel suo Centro di Liberazione degli artisti poveri è la prova di come Lionel non sia riuscito a evadere dal ricordo di un passato che lo incatena al suo mondo surreale e kafkiano. Solo nel viaggio in Israele riacquisce quel senso di speranza e di libertà che aveva ormai perso. Ma non è un «ebreo

nuovo»: ha semplicemente incrociato le due piramidi, cioè il ramo paterno con quello materno. È gravato, ma in maniera più «equilibrata», dalle storie della sua famiglia.

Malgrado gli indubbi problemi d'adattamento alla propria storia che nutrono entrambi i protagonisti, esiste in loro un marcato senso d'appartenenza, che manca negli «occidentali». Il *melting pot* americano, da una parte, e il comunitarismo orientale, dall'altra, hanno avuto il merito di preservare una forte consapevolezza della propria appartenenza ebraica e nazionale. Pur essendo figli del Novecento, con tutte le sue grandezze e i suoi orrori, Mansholt e Lionel continuano a conservare un porto sicuro. Mentre agli «inetti occidentali» non resta che un'uguaglianza giuridica o la consapevolezza di essere parte della storia di un popolo «reietto», gli «inetti orientali» preservano un forte senso familiare capace di fornir loro stampelle buone per ogni occasione. Certo, non mancano lo scontro generazionale, la consapevolezza di aver ereditato anche «muffa» o «cattive abitudini». Ma tutto è temperato dall'inconscia certezza che la «follia» libertaria americana (Dana) o quella «burocratica» europea (Ethel e il Centro) vadano accettate come l'esito di una storia lunga, millenaria, piena di tante sofferenze ma anche ricca di una forza di coesione e di una solidarietà che resistono al di fuori degli accidenti individuali, sociali e storici. Questo senso d'appartenenza ebraico mitiga il destino infausto dell'ebraicità americana e orientale. Ecco perché possiamo dire che l'esito del romanzo dell'«impotenza esistenziale» sia sintetizzabile al meglio in due personaggi «poco italiani», ma «molto europei» come Mansholt Levy e Lionel Vainberg: nella loro «inconsistenza» esistenziale hanno saputo conservare un'ironia di fronte al destino, anche e soprattutto infausto, che ha caratterizzato l'ebraismo novecentesco.

VII.6 Considerazioni conclusive

I romanzi dell'«impotenza esistenziale» hanno mostrato non soltanto la crisi dell'uomo contemporaneo, ma anche e soprattutto come questa crisi sia acuita dalla condizione ebraica. Non soltanto vengono a mancare tutti i punti di riferimento del passato, ma vi è l'«aggravante» di una storia già fatta di dispersione, persecuzione e «assenza» di una «terra». Certo, ogni autore ha declinato a proprio modo il problema dell'identità ebraica alla luce delle proprie aspettative: Grego l'ha reso un «marchio» da cui liberarsi, Bassani un «punto di vista privilegiato» sulla storia novecentesca, Voghera la «porta» d'ingresso nell'Occidente, Debenedetti la fonte di un malessere esistenziale e familiare, Vigevani un destino infausto e assurdo da guardare col sorriso sulle labbra. Tutti i protagonisti di questi romanzi si sentono impotenti di fronte al proprio destino: ognuno annaspa come può di fronte alle angherie storiche, alle tare familiari o alle inettitudini individuali. Qualcuno dispone di maggiore forza d'animo (come gli ebrei vigevaniani), qualcuno si accomiata da un presente ormai senza senso (come gli ebrei

bassaniani). La costante che si può individuare è il bisogno di capire la propria storia, di capirsi nel proprio Io più profondo. Questo è ciò che li rende «ebrei» e «uomini». Solo in un secondo tempo, i personaggi avvertono l'esigenza di affrontare il proprio destino. Lo fanno con le armi che hanno a propria disposizione, che sono l'introspezione, la (crescente) coscienza di se stessi, l'intelligenza e le proprie «qualità» individuali. Manca l'«uomo» dietro a queste «qualità», ma l'«ebreo», il reietto per antonomasia nell'immaginario collettivo occidentale, deve porsi il doppio problema di testimoniare anche se stesso e la propria storia.

Compito improbo alla luce di ciò che il Novecento ha proposto alla condizione ebraica, se pensiamo non soltanto agli orrori bellici ma anche all'onere-onore di poter contare su uno Stato nazionale (Israele) e di dover rielaborare e ammodernare il messaggio personalistico tradizionale (in senso liberale, neo-ortodosso, laico, ecc.), la testimonianza di una propria «umanità» particolare-universale è stata avvertita dagli scrittori ebrei qui considerati come un tentativo di salvare e salvaguardare l'individuo ebreo da ciò che la sorte gli ha ascripto. Nell'odio feroce di Remo per il proprio popolo, nel disincanto apatico di G. verso il sistema-Italia, nella rinuncia all'amore di Mino per Bianca, nella ricerca di una vita di Amerigo e Guido di fronte al caos familiare e storico, e nell'ironia tragicomica di Mansholt e Lionel di fronte all'impersonalità dei rapporti umani contemporanei si cela proprio il disperato tentativo di fare i conti con quella che è l'inevitabile sorte dell'uomo contemporaneo posto di fronte ad un unico dio-giudice (e carnefice): la propria coscienza. Una barca che naviga a vista in un mare in tempesta, all'interno di una natura misteriosa e spesso matrigna, che cerca di ancorarsi ora alla legge umana (come l'emancipazione giuridica occidentale), ora al rapporto familiare (come nel caso degli ebrei americani e orientali), ora all'esistenza di una morale autonoma in senso kantiano e illuministico del termine, ora – infine – al «sangue» (come nel caso israeliano, peraltro minoritario per i protagonisti «europei» di questi romanzi). Gli esiti non potevano che essere imprevedibili, farraginosi, incostanti e, talora, persino fatui. Ma non c'era altra scelta.

Capitolo 5. *Il romanzo dell'«Olocausto»*

Persecuzione, resistenza e "ritorno alla vita"

I. Realtà storica e finzione: il problema della «narrabilità» di Auschwitz

Il filone romanzesco indiscutibilmente più fecondo nella narrativa italiana d'argomento ebraico è quello legato all'Olocausto (o *Shoah*)¹. Sinora abbiamo visto il personaggio ebreo dimenarsi intorno all'integrazione nazionale di inizio Novecento, assumere le vesti di anomico agente sovvertitore dell'ordine costituito nell'Europa interbellica oppure cifra individuale della crisi del soggetto contemporaneo. Il romanzo dell'«Olocausto» contiene e sviluppa tutte e tre queste problematiche: il protagonista è assai spesso un ebreo integrato e semi-assimilato (dunque, ha affrontato e parzialmente risolto il problema di ritagliarsi un proprio spazio fisico, economico e spirituale nel sistema-Italia), che si trova però a fronteggiare un immaginario collettivo piuttosto stereotipizzante in senso negativo. Proprio per la convergenza di queste esigenze di attrazione/repulsione verso il «crogiolo» italiano, si trova ad affrontare il più grande scoglio individuale e politico mai affrontato in precedenza: la sistematica e scientifica persecuzione dell'ebreo in quanto tale. Non è più semplicemente un problema d'appartenenza religiosa o di status economico a definire la condizione umana dell'ebreo italiano, ma una sorta di «tara» innata che deriverebbe dalla sua storia religiosa, etnica ed economica. Il tema della «razza» declinato in termini pseudoscientifici finisce per aggregare tutti gli stereotipi negativi in vista della progressiva espulsione ed eliminazione fisica della minoranza ebraica². La «colpa» imputata agli ebrei è duplice: quella di essere una minoranza complessivamente integrata, «mimetizzata» nel tessuto sociale italiano dopo l'emancipazione ottocentesca e – a seguito di una storia culturale ed economica particolare – di aver fornito materiale umano di primo piano alla

1 Cfr. S. Zampieri, *Il flauto d'osso. Lager e letteratura*, Firenze, Giuntina, 1996; F. Nedo *et al.* (a cura di), *Il racconto della deportazione nella letteratura e nel cinema*, Bergamo, Fondazione Serughetti La Porta, 1999; G. Gavinelli, *La memoria dell'offesa. Testimonianze storiche e letterarie sui lager*, Milano, Principato, 2000; A. Moselini, *Nero latte dell'alba. Libri che raccontano lo sterminio*, Milano, Mondadori, 2001; M. Cattaruzza *et al.* (a cura di), *Storia della Shoah*, Torino, UTET, 2005-2006, 5 voll.; A. Costazza (a cura di), *Rappresentare la Shoah (Milano, 24-26 gennaio 2005)*, Milano, Cisalpino, 2005; C. De Matteis, *Dire l'indicibile. La memoria letteraria della Shoah*, Palermo, Sellerio, 2009; L. Quercioli Mincer, *Patrie dei superstiti. Letteratura ebraica del dopoguerra in Italia e in Polonia*, Roma, Lithos, 2010.

2 Cfr. Maiocchi, *Scienza italiana e razzismo fascista*, cit.; Cassata, *"La Difesa della Razza"*, cit., 2008; M. Lore, *Antisemitismo e razzismo ne "La Difesa della Razza" (1938-1943)*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2008.

classe dirigente italiana; e di non aver mai perso di vista la propria appartenenza etnico-religiosa (per quanto in clima crescente di laicismo). L'ebreo appartiene dunque a un gruppo «vincente», non ha smesso di sentire una propria appartenenza comunitaria, di percepire quella «eccezionalità» ritenuta deleteria per la comunità nazionale italiana³.

Il tema della progressiva emarginazione della minoranza ebraica nel sistema-Italia si è trasformato nella storia della persecuzione antisemita nazifascista. La differenza sostanziale rispetto ai precedenti filoni consiste nel fatto che il personaggio ebreo non è più solo il membro di una comunità religiosa minoritaria (come i protagonisti dell'«integrazione nazionale»), non è uno stereotipo de-personalizzato (come quelli dell'«anomia ebraica») oppure un individuo schiacciato da un Super-Io strabordante e castrante (come i soggetti dell'«impotenza esistenziale»). Adesso l'ebreo deve porsi come coscienza attiva in un mondo che cerca di eliminarlo anzitutto fisicamente. La persecuzione antisemita, però, è una lotta scientifica per lo sterminio fisico che cela una profonda preoccupazione di naturale spirituale e filosofica: la possibilità che il «germe» continui a «infettare» il corpo sano. Ecco dunque che un problema attribuito al corpo sociale assume connotazioni di natura filosofica, culturale e «scientifica»: l'ebreo finisce per rappresentare la «morte nell'anima», tutto ciò che ferisce, rovina e uccide la «comunità nazionale»⁴; è una sorta di «coscienza morale» invertita e deviante⁵. Di conseguenza, la profonda ferita inferta dalla *Shoah* determina uno slittamento tematico e contenutistico piuttosto evidente: l'ebreo adesso deve lottare *sic et simpliciter* per la propria sopravvivenza fisica, non più per l'accettazione sociale o per l'adattamento individuale. L'ebreo diventa – nolente o volente – un «semita» che viene perseguitato in quanto tale, senza possibilità alcuna di potersi «emancipare» dal proprio passato (cioè dall'appartenenza a un'etnia o a una religione). Dovrà dunque adottare tutti gli strumenti di sua conoscenza per sopravvivere a questa persecuzione: la fuga, la lotta o, piuttosto, la resa. Sarà interessante valutare se e in che misura i personaggi ebrei avranno deciso di optare per l'una o per l'altra strategia di sopravvivenza, perché ci diranno come la finzione narrativa (e i suoi autori) abbiano saputo concepire l'identità ebraica italiana novecentesca.

Abbiamo parlato volutamente di finzione narrativa, perché il tema della «rappresentabilità» della *Shoah*/Olocausto è stato da subito avvertito come il nodo centrale nell'elaborazione della memoria da parte dei sopravvissuti. Si pensi alla diatriba a distanza fra Theodor W. Adorno e Paul Celan sulla validità della poesia dopo la barbarie di Auschwitz, dove

3 Cfr. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit.

4 Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1969; id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Sennelart, traduzione di M. Bertani e V. Zini, Milano, Feltrinelli, 2009. Sulla biopolitica più in generale si veda R. Esposito, *Bios. Politica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

5 Cfr. Mosse, *Sessualità e nazionalismo*, cit.

il nucleo della discussione era l'effettiva rilevanza della «bellezza» e della «ragione» di fronte alla barbarie umana contemporanea⁶. Il problema della rappresentabilità si trasforma progressivamente in quello della «narrabilità» dell'Olocausto e dei confini entro i quali poter descrivere ed esprimere il dolore individuale e collettivo dei perseguitati. Le forme privilegiate per «narrare» l'Olocausto sono state quelle delle memorie o dei romanzi autobiografici. Si pensi innanzitutto a *Se questo è un uomo* di Primo Levi (1947 e, in seconda edizione, 1958), che rappresenta l'archetipo narrativo della letteratura italiana sull'Olocausto, e alla sua naturale prosecuzione *La tregua* (1963)⁷. Vi sono altre opere appartenenti al genere della memorialistica che raccontano le sofferenze degli ebrei nei campi di prigionia e di morte: *A 24029* di Alba Valech Capozzi (1946); *Fra gli artigiani del mostro nazista* di Frida Misul (1946); *Donne contro il mostro* di Luciana Nissim (1946); *Questo giovane corpo* di Giuliana Tedeschi (1946); *I fiumi di Birkenau* (1947) e *I ponti di Schwerin* (1978) di Liana Millu; *Il campo* di Guido Lopez (1948); *La condizione sperimentale* di Laura Conti (1965); *Diario di Gusen* di Aldo Carpi (1971); *Deviazione* di Luce D'Eramo (1979); *Lungo le acque tranquille* di Maria Luisa Fargion (1979)⁸. Vi sono poi cronistorie di ebrei ambientate in Italia durante quei tragici anni: *16 ottobre 1943* di Giacomo Debenedetti (1945), *Sei viva Anne?* di Sandra Basilea (1956); *Il cielo cade* di Lorenza Mazzetti (1961); *In contumacia* di Giacomina Limentani (1967); *Il borghese di ventura* di Mario Lattes (1975); *Il Parnàs* di Silvano Arieti (1980). Queste opere hanno cercato di unire una struttura narrativa romanzesca o diaristica a una forte esigenza di veridicità storica: la «narrabilità» è stata soverchiata dalla «dicibilità» e dalla «storicità» di un evento (il genocidio del popolo ebreo), da taluni negato, da taluni incompreso e – soprattutto – da taluni inimmaginabile⁹.

A fronte di una saggistica pressoché sterminata e ancora oggi alla ricerca delle dinamiche con cui si è sviluppata la persecuzione e delle specifiche responsabilità umane di fronte all'«universo concentrazionario»¹⁰, si pone dunque il problema di poter anche solo immaginare una narrativa dell'Olocausto che prescinda da chiari e solidi riferimenti storici e documentari. Il terreno è, ovviamente, alquanto scivoloso: il narratore si trova a dover affrontare una memoria della persecuzione ancora viva in molti (in special modo nei primi anni del dopoguerra), ma anche la comprensibile resistenza umana degli uni a parlarne o degli altri a tacerne i possibili risvolti politici nel secondo dopoguerra¹¹. Il «romanzo dell'Olocausto» è caratterizzato da un

6 Cfr. P. Gnani, *Scrivere poesie dopo Auschwitz. Paul Célán e Theodor W. Adorno*, Firenze, Giuntina, 20010. Più in generale si veda E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2004.

7 Cfr. P. Levi, *La tregua*, Torino, Einaudi, 1963.

8 Cfr. A. Chiappano, *Memorialistica della deportazione e della Shoah*, Milano, Unicopli, 2009.

9 Cfr. P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa (a cura di), *Auschwitz. L'eccesso del male*, Napoli, Guida, 2004.

10 Cfr. H. Mommsen *et al.* (a cura di), *Totalitarismo, lager e modernità. Identità e storia dell'universo concentrazionario*, Milano, B. Mondadori, 2002.

11 Cfr. D. Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, Torino, Einaudi, 2009.

percorso piuttosto standard: il racconto inizia spesso nel periodo precedente la deportazione, cercando di contestualizzare la situazione dei singoli personaggi ebrei alla vigilia della Seconda guerra mondiale oppure durante la persecuzione giuridica; poi si narra la «cattività» nei campi di prigionia, la ricerca di un rifugio oppure la consegna volontaria alle autorità; l'epilogo è caratterizzato dalla morte del protagonista oppure da una sua radicale scelta esistenziale (come l'emigrazione). L'esperienza della persecuzione assume dunque i risvolti di una vera e propria «discesa agli inferi»: i protagonisti ebrei si trovano a doversi immaginare un'esistenza assolutamente nuova, priva di quelle certezze che ne avevano alimentato il periodo precedente. Questo accade perché molti dei protagonisti appartenevano al ceto sociale medio-alto e da tempo avevano dimenticato che cosa significasse lottare quotidianamente per un posto nel mondo. In maniera indiretta, il «romanzo dell'Olocausto» sembra fornire spunti di critica sociologica allo status degli ebrei italiani e alla loro incapacità di saper reagire prontamente alla persecuzione (il citato problema della «rispettabilità», già sviscerato per il caso tedesco)¹². La sua «straordinarietà» e inimmaginabilità non toglie il fatto che i protagonisti dei romanzi si siano dimostrati, nella maggior parte dei casi, impreparati ad affrontare lo sradicamento e l'espulsione dal tessuto sociale¹³.

Il «romanzo dell'Olocausto» può assumere una struttura tripartita (prodromi, cattività, ritorno alla vita) oppure una struttura lineare (vita-morte, anteguerra-guerra, libertà-persecuzione), a seconda se l'autore faccia propria una concezione del tempo circolare oppure lineare. Nel primo caso, si assiste a una sorta di hegeliana «conservazione» del «male»: l'esperienza della deportazione, della fuga oppure della lotta partigiana diventano parte integrante di una nuova e maggiore consapevolezza della propria esistenza e della propria società, che va messa a frutto nelle generazioni future (da qui l'idea ebraica di *Zakhor*, della conservazione della memoria e della funzione pedagogica dell'esperienza vissuta in prima persona)¹⁴. Nel secondo caso, si assiste a un vero e proprio «olocausto»: una categoria di esseri viventi (in questo caso gli ebrei) vengono sacrificati per sancire un rinnovo dell'alleanza con il divino (come nel caso di Gesù di Nazareth, il «Cristo») oppure – nel caso contemporaneo – per creare i presupposti di una nuova convivenza sociale. Il termine ebraico di *Shoah* (desolazione, catastrofe, disastro) designa più specificamente le sorti del popolo ebreo, quindi particolarizza la tragedia dell'olocausto, che riguarderebbe tutti i perseguitati dai nazisti¹⁵. La differenza tra i due termini, spesso usati come sinonimi, è piuttosto evidente: mentre Olocausto si riferisce allo

12 Cfr. G.L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, traduzione di P. e C. Candela, Firenze, Giuntina, 1991; E. Traverso, *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la simbiosi ebraico-tedesca*, Bologna, Il Mulino, 1994.

13 Cfr. M. Avagliano, *Gli ebrei sotto la persecuzione in Italia. Diari e lettere (1938-1945)*, Torino, Einaudi, 2011.

14 Cfr. Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche, 1983.

15 Cfr. C. Vercelli, *Tanti olocausti. La deportazione e l'internamento nei campi nazisti*, Firenze, Giuntina, 2005.

sterminio compiuto dai nazisti nei campi di concentramento verso tutte le categorie dei «diversi», *Shoah* si limita a certificare il genocidio dei soli ebrei. Ma non solo: l'Olocausto è un termine di derivazione greca e di significato religioso, mentre la *Shoah* è un termine ebraico ritenuto privo di connotazioni teologiche¹⁶. In base alla prevalenza del primo o del secondo termine, ovvero della prima o della seconda accezione, i romanzi tenderanno a fare propria una diversa «filosofia» dell'evento: per gli uni si tratterà di «espiare» a presunte colpe per conto proprio o per conto terzi (alla ricerca di una sorta di «redenzione»); per gli altri di sopravvivere semplicemente a una persecuzione di massa spiegabile con l'odio verso gli ebrei in quanto tali e di porre le basi di una nuova convivenza civile.

L'obiettivo di questo capitolo è quello di descrivere i romanzi italiani del periodo di nostro interesse che si siano occupati dello sterminio degli ebrei perpetrato dai nazifascisti. Partiremo soffermandoci sulle prime testimonianze dedicate a quel particolare periodo storico, che ci forniranno anche diverse interpretazioni dell'evento sulla base della sensibilità degli autori: *I campi della morte* di Giancarlo Ottani (1945), *Lisetta* di Enrico Pea (1946), *Mosè e il cavalier Levi* di Pitigrilli (1948) e *Ha-tikwà* di Gina Formiggini (1955). Ci sposteremo, in un secondo momento, sui romanzi di consumo che si sono interessati del periodo bellico e delle sorti degli ebrei in Italia e in Germania negli anni Trenta: *L'ebrea* di Neda Naldi (1955), *La gabbia* di Annamaria Borgonovo (1964), *Epilogo di un genocidio* di Filippo Bonanni (1972), *La notte matrigna* di Enzo Siciliano (1975), *Benito e il mostro* di Luca Desiato (1976), e il discusso *Devozione* di Giorgio Chiesura (1990). Apriremo poi due importanti parentesi su alcuni protagonisti della letteratura italiana contemporanea: *La Storia* di Elsa Morante (1974) e *Se non ora, quando?* di Primo Levi (1982), che hanno rappresentato la persecuzione antiebraica sotto una lente più universalistica (la Morante) e meno italo-centrica (Levi). Dopo aver raccontato i romanzi e averne rivelato – ove necessario – gli aspetti salienti, affronteremo il tema cruciale della nostra tesi, ovvero il rapporto tra ebreo e nazione nel romanzo italiano del Novecento. Ci interrogheremo su quanto la persecuzione contro le vite abbia esacerbato un processo di «disintegrazione» dell'integrazione nazionale ebraica avviato nel XIX secolo e se le diverse conclusioni dei romanzi (in base alle due diverse strutture spazio-temporali che abbiamo individuato) sappiano presagire un possibile mutamento del rapporto fra l'ebreo e il sistema-Italia. In altre parole, che cosa il racconto della persecuzione ha determinato nell'immaginario collettivo? Una maggiore consapevolezza delle brutture dell'uomo moderno? Un ritorno al canone religioso? Oppure un tentativo di superare le vecchie barriere etnico-religiose ereditate dal mondo contemporaneo?

16 Cfr. G. Laras, *Il problema della teodicea. La Shoah tra teologia ed etica*, Milano, CUEM, 2003.

II. *Le prime rappresentazioni narrative dell'«Olocausto»: Giancarlo Ottani, Enrico Pea, Pitigrilli e Gina Formigini*

II.1 Giancarlo Ottani, *I campi della morte* (1945)

Il primo romanzo in assoluto dedicato all'Olocausto porta la firma di Giancarlo Ottani. *I campi della morte*, edito nel 1945 da Perinetti Casotti (Milano), narra le vicende di due ebrei nell'Italia fascista, che riescono a trovare la forza di resistere alla persecuzione antisemita e di ritrovarsi al termine del conflitto mondiale. Ottani è stata una figura eclettica: ha pubblicato romanzi d'avventura, gialli (sotto lo pseudonimo di John Ott), libri di fiabe, saggistica varia ed è autore di sceneggiature di fumetti. Tra i suoi titoli ricordiamo: *L'abbazia di Chiaravalle Milanese e la sua storia* (saggio, Milano 1942 e, in seconda edizione, Pavia 2002); *Nell'artiglio del drago* e *Nilo vendicatore* (romanzi, Milano 1943); *Il richiamo segreto* (romanzo, Firenze 1943); *Il manto scarlato* (romanzo, Milano 1944); *I campi della morte* (romanzo, Milano 1945); *Le avventure di Folletto* (fiaba, Milano 1945); *L'idolo infranto* (romanzo, Milano 1945); *Il maiale e i suoi compagni* e *Il ricciolino d'oro* (fiabe, Milano 1945); *Un popolo piange* (inchiesta, Milano 1945); *Stradivari* (saggio, Milano 1945); *Vita libertina del signor de Sade* (saggio, Milano 1946); *Il maresciallo di Francia Gilles de Retz* (saggio, Bellinzona 1952); *Il mondo dell'impossibile* (romanzo, Milano 1960); *Maschere* (raccolta di favole, Milano 1972); *Arte e artisti al tempo della "scapigliatura"* (saggio, Milano 1974). Ottani è stato anche autore di sceneggiature per importanti fumetti come Topolino (1959) e la collana Radar, edita da Fasani, dove, dal 1963 al 1967, ha curato i testi di *Kiwi il figlio della giungla* (i disegni erano di Hugo Pratt).

Nel 1945 Ottani pubblica un romanzo e una sorta di inchiesta-resoconto sulla tragedia degli ebrei italiani, che riporta alcune testimonianze di prima mano strappate ai sopravvissuti alla persecuzione nazista dei lager¹⁷. *I campi della morte* è suddiviso in tre parti: è una cronaca della progressiva emarginazione da parte di un *sabra* italianizzato (Anthony L. è un ebreo palestinese emigrato a Milano alla fine degli anni Venti) e del – tentato – annientamento dell'ebraismo italiano. Il «primo tempo» narra le vicende pre-belliche. La vita dei due fidanzati Anthony e di Myriam cambia repentinamente dopo l'introduzione della legislazione razziale nel 1938. I genitori di Myriam si sono da tempo trasferiti in Gran Bretagna, mentre quelli di Anthony hanno preso la via della Palestina¹⁸. Myriam è costretta ad abbandonare il proprio posto d'impiegata e gli studi all'università, mentre Anthony deve cessare la propria attività di pubblicista. La particolarità del giovane Anthony consiste nel fondato timore che gli eventi possano precipitare e

17 Cfr. G. Ottani, *Un popolo piange. La tragedia degli ebrei italiani*, Milano, S. Giovane, 1945. Non dissimile nel contenuto è A. Cavaliere, *I campi della morte in Germania*, Milano, Sonzogno, 1945.

18 Cfr. id., *I campi della morte*, Milano, Perinetti Casoni, 1945, pp. 9 ss.

nella sua particolare visione eroica della vita. Proprio mentre la fidanzata gli esprime tutto il proprio sconforto e disperazione, Anthony pensa a Tel-Chai¹⁹, evento cardine dell'epopea sionista:

Tel-Chai non è un fenomeno subitaneo e unico, bensì il simbolo, l'espressione più pura e più profonda dell'eroismo intero che tende a rendere superiore la vita e che ha pervaso lo spirito dei migliori del nostro popolo negli ultimi tempi: del rivoluzionario ebreo che combatte sotto ogni bandiera per la causa della libertà, dei combattenti dell'Haganah in Russia, delle migliaia e decine di migliaia di giovani che si sono sacrificati per la purezza e la santità della vita in qualsiasi luogo²⁰.

Anthony, che da ragazzo aveva partecipato col padre alla difesa dell'avamposto di Tel-Chai a fianco del comandante Josef Trumpeldor²¹, infonde coraggio e speranza alla sua Myriam. Ma la reazione della comunità ebraica italiana è deludente: Anthony non riesce a convincere i suoi correligionari a combattere l'odio con l'odio, la forza brutta delle armi «con la forza degli spiriti», perché essi sostengono una «pacifica risoluzione del problema»²². Fallisce anche l'utopico tentativo di riunire tutti i «semiti» in Palestina per lottare contro la barbarie antisemita²³. Anthony si arrende così all'evidenza di rimanere in Italia: mentre Myriam si arrangia come «dama di compagnia» della signora Prandoni, lui lavora come segretario di un fabbricante di penne stilografiche (il signor Antonioli). Un giorno ha uno scontro verbale e fisico con un giornalista antisemita, che gli costa una breve detenzione a San Vittore²⁴. La datrice di lavoro di Myriam è una donna piuttosto illuminata: conosce la teoria del protosionista Pinsker sull'antisemitismo e comprende appieno la natura della persecuzione fascista²⁵. Un funzionario del Ministero della Cultura Popolare convoca Anthony a Roma per offrirgli nuovamente una vita normale in cambio dell'abiura e della conversione al cristianesimo, ma il *sabra* italianizzato respinge l'offerta²⁶. A Roma e successivamente a Milano incontra un ebreo tedesco di nome Burbuntug, sua vecchia conoscenza, che teme seriamente per la sorte fisica dei suoi correligionari²⁷. Anthony viene tenuto sott'osservazione dalla polizia politica in quanto possibile «cospiratore» e amico di Burbuntug²⁸, che poi viene catturato e rispedito in Germania²⁹. Il clima a Milano si fa sempre più pesante in quell'estate del 1939: il *sabra* ha modo di ascoltare la

19 Cfr. Y. Zerubavel, *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago et al., University of Chicago Press, 2005.

20 Ottani, *I campi*, cit., p. 22.

21 Cfr. ivi, pp. 26 ss.

22 Ivi, p. 35.

23 Cfr. ivi, pp. 35-36.

24 Cfr. ivi, pp. 41 ss.

25 Cfr. ivi, pp. 45 ss.

26 Cfr. ivi, pp. 58 ss.

27 Cfr. ivi, pp. 60 ss.

28 Cfr. ivi, pp. 64-65.

29 Cfr. ivi, pp. 66-67.

nostalgica confessione di un'ebrea austriaca fidanzata con un nazista, e il crescente disprezzo per gli ebrei da parte dei sedicenti «italiani ariani»³⁰.

Il «secondo tempo» del romanzo narra le vicende della coppia ebraica nei primi anni di guerra. I timori di Myriam continuano a crescere. Viene arrestato Giuseppe Coen, un suo caro amico giornalista³¹. Anthony si chiede le motivazioni del «voltafaccia» mussoliniano, autore negli anni passati di numerose prese di posizioni filo-semita e di una palese irrisione del razzismo «scientifico» nazista, ma è soprattutto sorpreso dell'accidia del popolo italiano di fronte alla persecuzione ebraica³². Lui e la fidanzata riescono a evitare l'espulsione dall'Italia come «ebrei stranieri» perché si erano intelligentemente naturalizzati svizzeri³³. Anthony rifiuta di chiedere la «discriminazione» alle autorità politiche³⁴. La situazione europea precipita. Anthony è costretto ad abbandonare la propria abitazione per rifugiarsi dalla protettrice di Myriam, dove vive barricato in casa per alcuni mesi³⁵. Il suo datore di lavoro gli fornisce un documento d'identità «ariano», in modo che lui possa riprendere normalmente il suo lavoro³⁶. Anthony continua a narrare i tragici eventi di quei giorni soffermandosi, in particolare, sulla propaganda antisemita diffusa dai mass media (radio e giornali)³⁷. Le cose sembrano cambiare dopo il 25 luglio del 1943, quando Mussolini viene destituito e cade il fascismo: gli editori rimettono in circolo i libri di Anthony, che decide di stracciare la carta d'identità falsa³⁸. Durante quelle calde giornate d'agosto, l'ebreo palestinese passeggia per le vie di una città in giubilo, che non crede al ritorno di Mussolini, ma che resta profondamente ferita dai bombardamenti³⁹.

Il «terzo tempo» del romanzo si sposta nel biennio nero della Seconda guerra mondiale. Anthony redige una cronaca dettagliata del tragico passaggio dal «voltafaccia» di Badoglio alla creazione della Repubblica sociale italiana⁴⁰. Il giornalista ebreo vorrebbe fuggire, ma Myriam si trova in villeggiatura⁴¹. La giovane rimane a casa della sua protettrice, mentre Anthony trova ospitalità dal suo datore di lavoro⁴². La «normale routine» viene spezzata da un collega d'affari del signor Antonioli, un certo Lanza, che professa chiaramente simpatie repubblicane⁴³. Lanza compie una delazione contro Antonioli, che scambia per antifascista. Anthony viene arrestato e poi interrogato da un soldato delle SS: pur dotato di un altro passaporto falso, viene sevizato e

30 Cfr. *ivi*, pp. 70 ss.

31 Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

32 Cfr. *ivi*, pp. 82 ss.

33 Cfr. *ivi*, p. 92.

34 Cfr. *ivi*, p. 95.

35 Cfr. *ivi*, pp. 106-107.

36 Cfr. *ivi*, pp. 108 ss.

37 Cfr. *ivi*, pp. 110 ss.

38 Cfr. *ivi*, pp. 128-129.

39 Cfr. *ivi*, pp. 130 ss.

40 Cfr. *ivi*, pp. 139 ss.

41 Cfr. *ivi*, p. 150.

42 Cfr. *ivi*, pp. 154 ss.

43 Cfr. *ivi*, pp. 162 ss.

chiuso in prigione⁴⁴. Insieme al signor Antonioli, arrestato in un secondo tempo, conosce alcuni partigiani, che raccontano le ultime gesta della lotta per la liberazione e le feroci rappresaglie nazifasciste⁴⁵. Myriam, che ha chiamato casa Antonioli senza sapere della sorte del fidanzato, è stata scoperta e condotta alla caserma delle SS⁴⁶. Rinchiuso nuovamente in cella, l'ebreo palestinese sente la storia dell'«angelo di San Vittore», un ebreo italiano addetto all'ufficio di immatricolazioni del carcere milanese, che si occupa di alleviare le pene dei prigionieri⁴⁷. Myriam gli comunica la storia della sua cattura attraverso un bigliettino porto a un guardiano compiacente⁴⁸. Il sergente delle SS Franz (il «terrore di San Vittore») non riesce a estorcere alcuna confessione a Anthony, che assiste impotente alla sevizia sessuale di Myriam⁴⁹. Mentre la ragazza viene spedita a Bolzano, Anthony viene deportato a Dachau⁵⁰. Siamo all'inizio del 1945. Il giovane, che assiste alla degradazione più totale di ogni sentimento umano, descrive con agghiacciante precisione le diverse forme di sterminio dei prigionieri⁵¹. Quanto tutto sembra perduto, ecco che gli americani entrano nel campo bavarese⁵². È il 17 aprile del 1945. Dopo un mese, Anthony riprende il viaggio di ritorno a Milano. A casa della Prandoni ritrova l'amata Myriam. Entrambi ringraziano il Signore per averli riuniti. «La mia voce fu come l'eco gioiosa della voce di lei»⁵³.

II.2 Enrico Pea, *Lisetta* (1946)

Di ben altro tenore è il romanzo *Lisetta* di Enrico Pea (1946). Nato nei pressi di Lucca nel 1881, trascorre un'infanzia e un'adolescenza alquanto movimentate (campeggia la figura del nonno paterno, persona violenta e generosa)⁵⁴. Non essendo riuscito a entrare in un convento di frati nel 1897, Pea decide di imbarcarsi come mozzo per il Vicino Oriente. Ad Alessandria d'Egitto, dove intraprende varie attività commerciali, conosce personalità del mondo letterario come Giuseppe Ungaretti e i fratelli Thuile. La soffitta in cui vive (la «Baracca Rossa») diventa una sorta di cenacolo degli scrittori italiani. Grazie al ritrovamento della Bibbia protestante di Diodati, impara a leggere a scrivere in maniera corretta. È proprio il poeta ad aiutarlo alla pubblicazione del suo primo libro (la raccolta di racconti *Fole* nel 1910) e a metterlo in contatto con gli ambienti della «Voce» (dove pubblicò *Lo Spaventacchio* nel 1914). Nel primo dopoguerra, colto da una profonda crisi religiosa che l'avvicina al cristianesimo, Pea decide di

44 Cfr. ivi, pp. 170 ss.

45 Cfr. ivi, pp. 179 ss.

46 Cfr. ivi, pp. 199 ss.

47 Cfr. ivi, pp. 204-205.

48 Cfr. ivi, pp. 207-208.

49 Cfr. ivi, pp. 212 ss.

50 Cfr. ivi, pp. 221 ss.

51 Cfr. ivi, pp. 230 ss.

52 Cfr. ivi, p. 234.

53 Ivi, p. 238.

54 Cfr. M. Fratnik (sous la direction de), *Enrico Pea et l'écriture du moi*, Firenze, Leo Olschki, 1997.

tornare definitivamente in Italia e si stabilisce a Viareggio, dove fonda e dirige il teatro Politeama, allestendo spettacoli piuttosto scabrosi (come la tragedia *Giuda* nel 1918). Accanto all'attività di impresario teatrale, Pea porta avanti anche quella narrativa (si pensi al noto *Moscardino* del 1922, prima parte di una tetralogia autobiografica). Nel secondo dopoguerra lo scrittore versiliano inframmette la propria attività di narratore a quella di promotore culturale, come dimostra la creazione del Premio Lerici per la poesia nel 1954. Muore a Forte dei Marmi nel 1958.

La particolarità della produzione di Pea consiste innanzitutto nella sua formazione da autodidatta: imparò i rudimenti grammaticali da un frate a quattordici anni, ma poté effettivamente completare la propria formazione scolastica solo ad Alessandria d'Egitto grazie all'aiuto degli amici letterati. Questo spiega la grande discrasia fra la prima produzione espressionistica, spontanea, popolaristica e disordinata, che deve larga parte della sua particolarità alle influenze della cultura orale toscana, e la seconda, iniziata nei primi anni Trenta, dove la prosa diventa più pacata e modulata secondo i canoni di un realismo medio, finendo però per consegnarla all'oblio⁵⁵. Fra le sue opere narrative ricordiamo, oltre ai citati *Fole*, *Moscardino* e *Lisetta: Il Volto Santo* (Firenze 1924); *Il servitore del Diavolo* (Milano 1931); *Forestiero* (Firenze 1937); *La Maremmana* (stesso anno, vincitore del premio Viareggio); *Il trenino dei Sassi* (Firenze 1940); *Il Solaio* (Firenze 1941); *Magoometto* (Milano 1942); *L'acquapazza* (Firenze 1942); *Malaria di guerra* (Milano 1947); *Vita in Egitto* (1949); *Zitina* (Firenze (1949); *Peccati in piazza* (Firenze 1956); *Memorie e fughe* (Pisa 2001). Pea è anche autore di opere poetiche (oltre al citato *Spaventacchio*, *Montignoso*, 1912; *Arie Bifolchine*, 1943) e di pièces teatrali (oltre al citato *Giuda*, *Prime piogge d'ottobre*, 1919; *Rosa di Sion*, 1920; *La Passione di Cristo*, 1923)⁵⁶.

Pea si era occupato d'argomento ebraico a partire dalla sua trilogia teatrale espressionistica del primo dopoguerra: *Giuda*, *Prime piogge di ottobre* e *Rosa di Sion*. In queste tragedie lo scrittore lucchese aveva affrontato il tema del cristianesimo attraverso un processo di reversione del mito che aveva trasformato il «traditore» Giuda nel re degli ebrei in lotta contro l'imperialismo romano e la codardia di Gesù; ma aveva anche mostrato particolare simpatia per le condizioni del popolo ebreo (forse sulla scorta dell'esperienza egiziana)⁵⁷, assumendo una posizione quasi proto-sionista e antidiassporica⁵⁸. Riferimenti alla foggia ebraica del protagonista

55 Cfr. G. De Angelis, *Storia della narrativa italiana del Novecento*, vol. 1: 1900-1922, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 191.

56 Sulla figura dello scrittore versilese si veda A. Borlenghi, *Enrico Pea*, Padova, Cedam, 1943; M. Lombardi-Lotti, *Enrico Pea (1881-1958)*, Firenze, Le Monnier, 1959; E. Travi, *Umanità di Enrico Pea*, Milano, Vita e pensiero, 1965; G. Contini, *Il lessico di Enrico Pea*, in id., *Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi (1938-1963)*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 259-279; S. Salvestroni, *Enrico Pea. Fra anarchia e integrazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1976; A. Arslan e P. Zambon, *Enrico Pea*, Firenze, La Nuova Italia, 1983.

57 Cfr. E. Pea, *Il servitore del diavolo*, Milano, Treves, 1931; id., *Vita in Egitto*, Milano, Mondadori, 1949.

58 Cfr. G. Bellora, *Il mondo di Pea*, Lucca, Pacini Fazzi, 1981, pp. 73 ss.; P. Palumbo (edited by), *A Place in the*

sono presenti in *Moscardino*⁵⁹. In *Il servitore del diavolo* si mescolano richiami religiosi a richiami prosaici all'ebraismo⁶⁰. Richiami al mondo sefardita sono presenti in *Il trenino dei sassi*⁶¹ e nello scritto autobiografico *Vita in Egitto*⁶². *Lisetta* può apparire un romanzo *sui generis* all'interno della produzione peiana, soprattutto per il tono notevolmente differente rispetto alle opere prebelliche. In realtà, permane il fondo autobiografico e formativo, di «educazione alla vita» cristiana in mezzo a una guerra esteriore (come quella nazifascista), ma anche a un conflitto interiore rappresentato dall'incipiente maturazione⁶³. Protagonisti del romanzo sono due giovani innamorati: la giovane Lisetta e l'ebreo Asa. L'anziano narratore assume le vesti di «cantastorie» del loro travagliato amore, partendo da una constatazione: gli ebrei di oggi non portano più la barba e non sono più riconoscibili in mezzo ai gentili. E – aggiunge Pea – «non è dunque da meravigliarsi se tra due giovani della stessa condizione, nasce quella onesta simpatia naturale, senz'altro affanno di razza, preludio all'amore e al vincolo che perpetua nella famiglia la vita»⁶⁴. Entrambi gli innamorati, indifferenti alla propria religione, vivono a Lucca, città priva di ebrei o, caso mai vi fossero, assai poco visibili. Siamo alla fine degli anni Trenta. Lisetta e Asa discutono della sua partenza per l'accademia navale di Livorno⁶⁵. La morte del padre riavvicina Asa alla religione: si sottopone agli otto giorni di pianto e di preghiere dei famigliari (l'Avèl [*sic*])⁶⁶.

Lisetta ignora la religione di Asa, che, proprio dopo la morte paterna, comincia a catechizzarla sull'origine del suo nome e sulla storia della sua nazione⁶⁷. Lisetta è una ragazza esuberante: in assenza del fidanzato, pensa al proprio futuro e s'interroga sulla propria scelta matrimoniale⁶⁸. Asa è ignaro dei turbamenti della fidanzata: l'ha idealizzata a tal punto da non ritenerla preda di futili debolezze⁶⁹. Solo nel 1937, sentendo una voce maligna su di lei, il giovane ebreo comincia a vedere Lisetta per quella che è: una donna, oltre che un angelo⁷⁰. La legislazione razziale del 1938 turba profondamente le speranze dei due fidanzati: non possono più sposarsi, Asa cessa d'indossare la divisa di guardiamarina e avverte nella sua diversità uno

Sun. Africa in Italian Colonial Culture from post-Unification to the Present, Barkeley et al., University of California Press, 2003, pp. 181 ss.; G. Tuccini, *Homo viator. Per non dimenticare Enrico Pea drammaturgo*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2007; A. Guidotti, *Il "Giuda" di Enrico Pea. Storia di una tragedia, di un personaggio e di una lunga riflessione*, Lucca, Pacini Fazzi, 2010.

59 Cfr. E. Pea, *Moscardino*, Firenze, Vallecchi, 1985, p. 46.

60 Cfr. id., *Il servitore del diavolo*, Milano, Treves, 1931.

61 Cfr. id., *Il trenino dei sassi*, Firenze, Vallecchi, 1976, p. 13.

62 Cfr. id., *Vita in Egitto*, a cura di E. Lorenzetti, prefazione di G. Luti, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995.

63 Cfr. P. Pancrazi, *Scrittori d'oggi*, vol. 5: *Segni del tempo*, Bari, Laterza, 1950, pp. 34 ss.; Travi, *Pea*, cit., pp. 180 ss.

64 Cfr. E. Pea, *Lisetta*, Milano, Mondadori, 1946, p. 10.

65 Cfr. ivi, pp. 14 ss.

66 Cfr. ivi, pp. 25 ss.

67 Cfr. ivi, pp. 28 ss.

68 Cfr. ivi, pp. 31 ss.

69 Cfr. ivi, pp. 36-37.

70 Cfr. ivi, pp. 38-40.

strano «senso di colpa»⁷¹. Asa decide di non abbandonare l'Italia, perché è troppo legato alla sua amata, ma così facendo resta prigioniero della persecuzione nazifascista⁷². Lisetta comincia ad avvertire il peso del pregiudizio antiebraico e, per cercare di aiutare il suo fidanzato, si avvicina alla fede cristiana in maniera eccessivamente ritualistica⁷³. Si pente di non esser partita per la Svizzera con Asa, trattenuta dal suo cieco egoismo⁷⁴. Nel 1943 Lisetta convince Asa a rifugiarsi in un convento francescano vicino a casa sua. Il Padre superiore accetta il giovane ebreo senza alcuna remora di sorta⁷⁵. Per alcuni mesi i due innamorati decidono di non vedersi per non destare sospetti nei «delatori». Asa comincia a provare simpatia e quasi invidia per la serena esistenza claustrale dei frati⁷⁶. Nel frattempo i tedeschi rastrellano alcuni membri della resistenza e torturano un prete⁷⁷. Asa ha assunto la foggia claustrale: si è fatto crescere la barba e indossa una tonaca⁷⁸. All'inizio di settembre del 1944 Lucca viene liberata dagli Alleati. Lisetta, che si era ammalata di tifo, ha preferito non avvertire il suo fidanzato per non metterlo in pericolo⁷⁹. La ragazza attende che lo raggiunga il fidanzato, ma lui non si fa vivo. Proprio mentre si sta recando in convento per andarlo a trovare, incontra alcuni soldati americani che gli chiedono un alloggio per la notte. Henry, cattolico d'origini irlandesi, si sistema a casa sua, nella stanza degli ospiti⁸⁰. Lisetta si reca in convento a trovare il suo fidanzato, ma avrà una grande sorpresa: il ragazzo veste da frate⁸¹.

Asa, costretto ad abbandonare gli abiti civili per non evitare l'arresto, racconta alla fidanzata la propria «rivoluzione» spirituale: adesso conosce la forza del bene sul male. Lisetta gli parla della sua malattia. Ma i due giovani sono entrambi scossi: non sanno cosa fare del loro amore⁸². La situazione familiare dei due è la seguente: il padre di lei, vedovo e pensionato, vive a Lucca con la sorella, mentre la madre vedova di Asa si trova a Livorno⁸³. Lisetta comincia a socializzare con Henry, che conosce un po' d'italiano. Si sente attratta dalla sua adonica bellezza⁸⁴. Asa si reca a far visita a fidanzata, scoprendo la presenza di soldati americani. Il padre di lei vorrebbe liberare le stanze per far posto ad Asa, ma Lisetta si accalora in difesa degli ospiti⁸⁵. La ragazza si rende conto che Asa è cambiato, che si esprime come un uomo di Dio,

71 Cfr. *ivi*, p. 43.

72 Cfr. *ivi*, pp. 47 ss.

73 Cfr. *ivi*, p. 55.

74 Cfr. *ivi*, p. 56.

75 Cfr. *ivi*, pp. 62 ss.

76 Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

77 Cfr. *ivi*, pp. 69 ss.

78 Cfr. *ivi*, pp. 74-75.

79 Cfr. *ivi*, pp. 77 ss.

80 Cfr. *ivi*, pp. 82 ss.

81 Cfr. *ivi*, pp. 93 ss.

82 Cfr. *ivi*, pp. 96 ss.

83 Cfr. *ivi*, pp. 104-105.

84 Cfr. *ivi*, pp. 110 ss.

85 Cfr. *ivi*, pp. 119 ss.

mentre lei aspirerebbe a un'esistenza più libera e terrena⁸⁶. Prima di tornare in convento, Asa e Lisetta discutono del loro amore: sentono che qualcosa in loro è mutato, che si sono allontanati⁸⁷. Asa, che viene riaccompagnato in convento da Henry (che lo crede un parente di Lisetta), ha modo di approfondire la diversa concezione della vita degli americani⁸⁸. Le visite a casa di Lisetta si diradano: Asa sente di essere il terzo incomodo tra lei ed Henry, spesso ubriaco e febbricitante⁸⁹. Lisetta gli confessa che Henry vorrebbe sposarla, ma è un uomo instabile ed esaurito⁹⁰. Asa decide di scrivere una lettera di commiato a Lisetta per porla di fronte a una scelta e poi decide di tornare a Livorno dalla madre⁹¹.

La vita della sua famiglia è spezzata nel fisico, nella morale e nelle finanze. Asa viene a sapere che lo zio intende trasferirsi in Palestina. La madre è sorpresa dalla trasformazione spirituale del figlio, che imputa all'influenza dei frati francescani⁹². Asa decide di non partire: la sua nuova religione (uno strano miscuglio fra orgoglio veterotestamentario e sentimento cristiano) e l'amore per Lisetta glielo impediscono⁹³. Mentre ritorna momentaneamente in convento, Lisetta assiste al commiato di Henry: proprio mentre si era decisa a sposarlo, il soldato americano deve partire per il fronte del Nord Europa⁹⁴. La notizia della sua «morte» provoca il lutto di Lisetta⁹⁵. Dopo sei mesi, finita la guerra, Lisetta abbandona il lutto per una nuova vita: un commilitone di Henry giunge a prendergli la roba, ma le dice anche che lui è vivo e vege⁹⁶. Lisetta decide di distruggere tutto ciò che riguarda l'America e di farsi un bagno purificatore⁹⁷. La zia l'avverte della partenza della famiglia per la Palestina, ma lei intende chiedere informazioni di Asa al Padre superiore del convento⁹⁸. Lisetta teme che ormai sia troppo tardi, ma il Padre superiore la rassicura; ««Cònsolati, sei arrivata in tempo per poter essere felice. Perché la Chiesa, vedi figliola mia, non è ladra in occulto, come temevi, di sposi alle promesse spose. Ma semmai palesemente d'anime in difetto o in pericolo, da santificare, come le vostre, in legittime unioni»»⁹⁹. Il romanzo si chiude con il «lieto fine» dell'amore di Lisetta e Asa, che si sono sposati e hanno avuto un figlio¹⁰⁰.

86 Cfr. *ivi*, pp. 129 ss.

87 Cfr. *ivi*, pp. 135 ss.

88 Cfr. *ivi*, pp. 149 ss.

89 Cfr. *ivi*, pp. 154 ss.

90 Cfr. *ivi*, pp. 166 s.

91 Cfr. *ivi*, pp. 185 ss.

92 Cfr. *ivi*, pp. 189 ss.

93 Cfr. *ivi*, pp. 197-198.

94 Cfr. *ivi*, pp. 200 ss.

95 Cfr. *ivi*, pp. 215 ss.

96 Cfr. *ivi*, pp. 222 ss.

97 Cfr. *ivi*, pp. 237 ss.

98 Cfr. *ivi*, pp. 242-243.

99 *Ivi*, p. 246.

100 Cfr. *ivi*, pp. 247 ss.

II.3 Pitigrilli, *Mosè e il cavalier Levi* (1948)

Se *Il campo della morte* ha assunto una prospettiva cronachistica e *Lisetta* una popolar-religiosa, *Mosè e il cavalier Levi* di Pitigrilli ci presenta una nuova visione dell'Olocausto da parte di un ebreo «pentito». Dino Segre è stato uno scrittore italiano di successo nel periodo interbellico per la sua capacità di sfruttare un estetismo dalla forte carica erotica espresso in termini grotteschi¹⁰¹. Nato da padre ebreo e madre cattolica a Torino nel 1893 (ma battezzato all'insaputa del padre a quattro anni), Dino si laurea in giurisprudenza nel 1916. Appassionato di letteratura (il soprannome di Pitigrilli deriva dall'italianizzazione di *petit gris*, cioè pelliccia di scoiattolo), si lega in una relazione burrascosa con la poetessa anticonformista Amalia Guglielminetti, che gli permette di pubblicare le sue prime opere e di collaborare con importanti riviste («L'Epoca», in particolare). Nei primi anni Venti comincia a farsi un nome pubblicando alcune novelle dallo stile cinico, spregiudicato, sfrontato e impudente, come *Mammiferi di lusso* e *La cintura di castità*. Alle novelle seguono i primi romanzi di successo, come *Cocaina* e *La vergine a 18 carati*. Nel 1924 fonda la rivista «Le Grandi firme» e di lì a breve troncherà definitivamente la tormentata relazione con la Guglielminetti. Nel 1925, sulla scorta di feroci polemiche, è il turno di un mensile di commedie: «Il Dramma». La polemica a distanza con l'ex protettrice va avanti di pari passo con alcuni guai giudiziari: nel gennaio 1928 vien incarcerato per vilipendio e immoralità. Nell'agosto del 1929 appare forse il suo miglior romanzo: *L'esperimento di Pott*. Pochi mesi dopo viene ingaggiato dall'Ovra (la polizia politica fascista) per infiltrarsi nelle organizzazioni antifasciste italiane e all'estero. Nel dicembre del 1931 si sposa con la figlia di un ricco industriale laniero torinese (Deborah Senigallia), da cui avrà un figlio, ma che lascerà dopo pochi anni. Nel 1935 favorisce la cattura dei simpatizzanti torinesi di Giustizia e Libertà, ma è costretto ad abbandonare la carriera di spia. Nel 1936 si lega all'avvocatesse Lina Furlan, che sposerà alcuni anni dopo, e pubblica *Dolicocefala bionda*. Nel 1940 viene internato a L'Aquila per le sue ambigue frequentazioni e il tono di alcune sue opere. Nel 1943 nasce il secondo figlio Pym e, dopo l'armistizio di settembre, scappa in Svizzera con la famiglia. Dopo la guerra vengono pubblicati i suoi rapporti all'Ovra. Nel 1947 escono *Mosè e il cavalier Levi* e *La meravigliosa avventura*, dove racconta il percorso della sua conversione al cattolicesimo e il suo nuovo corso narrativo. Nel 1948 fugge in Argentina temendo la galera. Qui continuerà la sua attività giornalistica e narrativa. Nel 1955 ritorna a Parigi, dopo il golpe che destituisce Peron. Dal 1961 soggiognerà saltuariamente nella sua città natale. Continua la sua produzione pubblicistica e romanziera: nel 1970 appare *Nostra signora di Miss Tiff*. Muore nel maggio del 1975. La maggior parte dei suoi romanzi è stata pubblicata dall'editore milanese

¹⁰¹ Cfr. De Angelis, *Storia della narrativa italiana del Novecento*, cit., pp. 52 ss.; G. Manacorda, *Momenti della letteratura italiana degli anni Trenta*, Foggia, Bastogi, 1979, p. 113.

Sonzogno¹⁰².

Come abbiamo detto, *Mosè e il cavalier Levi* è un romanzo coevo al nuovo corso narrativo di Pitigrilli di stampo decisamente didascalico. Accenni ai personaggi ebrei erano stati fatti solo in *Cocaina*, dove un rabbino polacco emigrante negli Stati Uniti ridicolizzava l'opzione sionista¹⁰³. L'opera, terminata alla fine del 1946, ma pubblicata solo nel 1948, narra la storia di due famiglie ebraiche torinesi imparentate fra loro dal fascismo sino al secondo dopoguerra. La prima è descritta di saldi principi etici (quella del premio Nobel in medicina Levi), la seconda incline all'opportunismo commerciale (quella del fratello Giacobbe). Il romanzo – pur generalmente stroncato dalla critica per l'involuzione della sintassi, dell'intreccio e della caratterizzazione dei personaggi rispetto ai primi anni Trenta – può considerarsi una sorta di dibattito storico e morale sull'identità ebraica italiana, cioè «una testimonianza importante sull'olocausto»¹⁰⁴. La prima parte dell'opera è ambientata nel periodo prebellico. Proprio il 14 luglio del 1938 Nahum Levi legge il «manifesto della razza» e ne parla col fratello Giacobbe. Il nipote Abramino, fresco laureato in legge e tenente della milizia fascista, ritiene che la guerra d'Abissinia sia giusta per formare l'impero¹⁰⁵. Orsolina, moglie di Giacobbe, è convinta che gli ebrei, «fascisti» della prima ora, non avranno nulla da temere. Non così la pensa il saggio professor Nahum, che non s'impegna nemmeno a rispondere sui giornali alla presa di posizione dei 19 professori antisemiti¹⁰⁶. La situazione precipita: malgrado le rassicurazioni del regime, gli ebrei cominciano a scorgere terra bruciata professionale e sociale intorno a loro. Miriam, figlia di Nahum, sposata con Aronne Gabbai e con una bimba di nome Mirella, spera che gli ebrei non facciano la fine della vecchia filastrocca *Had Gadya* (Un capretto)¹⁰⁷. Giacobbe continua le proprie attività speculative, approfittando dei timori delle borse. Nahum si rifiuta di fare un favore al prefetto fascista, suscitandone i malumori. Il 3 settembre del 1938 gli ebrei vengono esclusi dalle scuole e dalle università, ma il medico Levi preferisce rifiutare un'offerta dell'università di Princeton per non «buttare le sementi di una fioritura di antisemitismo» anche nel Nuovo Continente¹⁰⁸. In ottobre Miriam incontra l'amico di lunga data Andrea Cinelli, cattolico, che ha ingravido la figlia del suo datore di lavoro, al quale mostra tutto il proprio sconforto¹⁰⁹.

102 Sulla figura di Pitigrilli si veda E. Magrì, *Un italiano vero. Pitigrilli*, Milano, Baldini & Castoldi, 1999; S. Andreoli, *Io, il vero Pitigrilli. Testimonianze di Pier Maria Furlan, Lian Furlan, Elio D'Aurora*, Milano, Gruppo Edicom, 2000. Una completa bibliografia di Pitigrilli è reperibile sul sito: <http://www.pitigrilli.com/biblio/opus.htm>.

103 Cfr. Pitigrilli, *Cocaina*, Milano, Bompiani, 2000, p. 213.

104 Cfr. E. Tiozzo, *Il romanzo blu. Temi, tempi e maestri della narrativa sentimentale italiana del primo Novecento*, vol. IV, Roma, Aracne, 2005, p. 488.

105 Cfr. Pitigrilli, *Mosè e il cavalier Levi*, Milano, Sonzogno, 1948, p. 10.

106 Cfr. *ivi*, pp. 13 ss.

107 Cfr. *ivi*, pp. 20-21.

108 *Ivi*, p. 24.

109 Cfr. *ivi*, pp. 27-33.

Miriam, invitata da Andrea a una cena dal suo datore di lavoro Giobatta Ceneri, assiste alla generale indifferenza degli astanti verso la persecuzione antiebraica¹¹⁰. Andrea critica la «remissività» degli ebrei di fronte agli attacchi subiti, ma Miriam è rassegnata: si rende conto che la campagna contro gli ebrei si basa sul pregiudizio e non sul merito¹¹¹. In quell'autunno del 1938 assistiamo ad altri episodi di sconcerto: mentre in Germania imperversa la «notte dei cristalli», in Italia hanno luogo i primi suicidi¹¹². Abramino e la madre sono fiduciosi nel Papa. Miriam e il padre, dotati dell'intelligenza più elevata, quella fatta «di chiarificazione e di obiettività», non sopportano i traffici volgari e immorali dei loro correligionari, mentre continuano coerentemente la loro azione umanitaria verso il prossimo¹¹³. Andrea Ceneri ama segretamente Miriam dall'infanzia, ma una gravidanza indesiderata con Monica, la figlia del suo datore di lavoro, complica le sue prospettive matrimoniali¹¹⁴. Nahum e il nipote Abramino discutono dell'approssimarsi alla guerra e delle crescenti discriminazioni: il nipote si sente tradito dal regime che ha sempre apprezzato, lo zio no, perché non ha mai creduto nella tolleranza universale¹¹⁵. Allo scoppio della guerra Giacobbe e la sua famiglia si recano in villeggiatura in Liguria¹¹⁶. Nahum e Miriam sperano sempre che Mussolini accorra in favore della Francia e combatta la barbarie nazista, ma si sbagliano¹¹⁷. «Per Abramino l'Italia e la Germania erano i paesi che facevano la guerra agli ebrei. Per Nahum Levi erano i due paesi che annegavano il mondo nel sangue»¹¹⁸. In quei tragici giorni compare anche Lina Furlan (nella vita reale moglie di Pitigrilli), «l'avvocatessa degli ebrei», che ha avuto modo di valutare la correttezza e la rettitudine del professor Nahum durante un processo e solidarizza con Miriam¹¹⁹. L'avvocatessa, che ha difeso un ebreo convertito, concorda con l'opinione di Nahum: l'unica soluzione della «questione ebraica» è la conversione¹²⁰.

La guerra non finisce il 25 luglio o il 13 settembre del 1943. In apparenza, gli ebrei tornano a integrarsi nella società italiana¹²¹. Nahum è consapevole che il peggio debba ancora arrivare¹²². Lina Furlan aiuta Miriam e la figlia a nascondersi in montagna, mentre il padre dell'ebrea si è nascosto da amici¹²³. Giacobbe e la sua famiglia riescono a emigrare in Svizzera.

110 Cfr. *ivi*, pp. 34 ss.

111 Cfr. *ivi*, pp. 43 ss.

112 Cfr. *ivi*, pp. 48 ss.

113 Cfr. *ivi*, pp. 52 ss.

114 Cfr. *ivi*, pp. 63 ss.

115 Cfr. *ivi*, pp. 72 ss.

116 Cfr. *ivi*, pp. 74 ss.

117 Cfr. *ivi*, pp. 82 ss.

118 *Ivi*, p. 85.

119 Cfr. *ivi*, pp. 89 ss.

120 Cfr. *ivi*, pp. 95 ss.

121 Cfr. *ivi*, pp. 101 ss.

122 Cfr. *ivi*, pp. 104-105.

123 Cfr. *ivi*, pp. 112-113.

Aronne si rifugia a Roma¹²⁴. Mirella riesce a fuggire con Lina in Svizzera, mentre Miriam viene fermata sul Lago Maggiore e, come il padre, deportata a Fossoli¹²⁵. Andrea continua a portare avanti la sua attività filantropica sotto la copertura della scuola di farmacia, mentre Monica vorrebbe tornare con lui¹²⁶. Mirella intanto viene accudita da una casa d'accoglienza di suore nel canton Ticino¹²⁷. Abramino e Giacobbe si trovano a Losanna, mentre la madre è internata in un campo a Brissago¹²⁸. Orsolina si reca a trovare la nipotina a Bellinzona, con l'obiettivo di toglierla in mezzo a quelle «manifestazioni di paganesimo» e di portarla a San Gallo da amici¹²⁹. Qui la figlia di Miriam subisce una sorta di lavaggio del cervello: abbandona il generico umanitarismo per una posizione più esclusivistica ebraica¹³⁰. A guerra finita, Giacobbe e la sua famiglia ritornano in Italia insieme alla piccola Mirella¹³¹. Nahum e Miriam sopravvivono alla prigionia tedesca. Il professore, che ha perso la vista da un occhio per via della cataratta, riesce a salvarsi perché il sottufficiale medico di un campo di prigionia, che aveva curato anni prima in Italia, lo fa passare come deportato politico¹³². Miriam si oppone alla proposta di matrimonio di Andrea, perché vuole che sposi Monica¹³³. Mirella subisce le ingiurie dei suoi compagni di scuola per via del suo cognome ebraico, ma viene consolata dalla zia¹³⁴. Il padre non riesce a farsi pagare le parcelle arretrate successive al 1938¹³⁵. Abramino vuole sposare una sarta «gentile», ma subisce il rifiuto della famiglia e quello più sorprendente dello zio assimilazionista: se vuole sposarla, deve portarla via da tutta la «piccola ebreeria che gravita intorno alla tua famiglia»¹³⁶. Motivo? Troppi ebrei, anche i più evoluti, «portano il ghetto con sé, come certi principi orientali viaggiano con un po' della loro terra nelle scarpe»¹³⁷.

La posizione politica e spirituale di Nahum suscita scandalo tra i benpensanti ebrei e cattolici. Orsolina è convinta che l'antisemitismo nazista sia stato un «fenomeno artificiale e sporadico», mentre Nahum ritiene che quell'ondata superficiale «ha insegnato che si può anche essere antisemiti»¹³⁸. Orsolina rivendica la possibilità che gli ebrei si prendano una rivincita, ma Nahum teme un'altra guerra e vede una sola via d'uscita: l'assimilazione, perché l'antisemitismo, idea congenita nella natura umana, non è modificabile¹³⁹. L'antisemitismo – continua il

124 Cfr. *ivi*, pp. 115 ss.

125 Cfr. *ivi*, pp. 124-125.

126 Cfr. *ivi*, pp. 129 ss.

127 Cfr. *ivi*, pp. 135 ss.

128 Cfr. *ivi*, pp. 141 ss.

129 Cfr. *ivi*, pp. 147 ss.

130 Cfr. *ivi*, pp. 156 ss.

131 Cfr. *ivi*, pp. 161-163.

132 Cfr. *ivi*, pp. 167 ss.

133 Cfr. *ivi*, pp. 175-176.

134 Cfr. *ivi*, pp. 178 ss.

135 Cfr. *ivi*, pp. 182-183.

136 *Ivi*, p. 184.

137 *Ivi*, p. 187.

138 *Ivi*, p. 190.

139 Cfr. *ivi*, pp. 200-201.

professore in termini quasi sartriani – è la «gioia di proiettare su un altro l'immagine [*sic*] delle proprie bassezze», «il gridare morte all'ebreo è una distensione, una liberazione, una purificazione», «il versare in olocausto i propri peccati su una vittima espiatoria»¹⁴⁰. Miriam parla della sua terribile esperienza nei lager con Andrea: continua a soffrire di incubi e di allucinazioni¹⁴¹. Nahum parla con un amico di suo figlio emigrato in America, che ha intenzione di fare l'*alyiah* in Eretz Israel: malgrado gli enormi passi in avanti, questi conserva il suo «gretto spirito di commerciante, verniciato di falso idealismo»¹⁴². Ma il futuro stato d'Israele non risolverà il problema: solo l'assimilazione può difendere gli ebrei da loro stessi¹⁴³. Anzi, Nahum pensa che il cattolicesimo sia la soluzione migliore per gli ebrei italiani: «Si tratta – di rientrare nella grande famiglia umana – riprese Miriam – con un senso di fratellanza e di perdono. Si tratta di liberare le nostre case di quest'atmosfera di vendetta e di odio, che richiama nuovo odio e nuove vendette»¹⁴⁴. Ma Orsolina non crede a quest'epifania spirituale, vedendovi – al massimo – un modo per salvare la pelle di fronte agli antisemiti¹⁴⁵.

Abramino riesce a realizzare il suo sogno di aprire un superbazar. Nel frattempo Miriam è stata ricoverata in una casa di salute per un esaurimento nervoso. Qui riceve la visita di Andrea, che continua a proporle il matrimonio. Ma la donna è inamovibile: continua a pensare alle atrocità viste ad Auschwitz e intende «portare il lutto di tutte le donne ebreë del mondo»¹⁴⁶. Pur avendo rifiutato di riprendere la vecchia cattedra di chirurgia, Nahum viene invitato a tenere il discorso di inaugurazione dell'anno accademico della sua università. Intende parlare della «chirurgia del cervello». Il discorso si sofferma sull'ablazione della menzogna e sul fanatismo come fenomeni ereditari. Il relatore ammonisce l'uditorio dal non cadere nelle ubriacature delle élites governanti. La verità è chiusa in due articoli: «non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te» e «ama il prossimo tuo come te stesso». Il resto è «o bigottismo o menzogna o retorica o propaganda al servizio della banca, dell'industria, della potenza, degli ambiziosi che fanno di voi lo strumento dei loro interessi e della loro vanità»¹⁴⁷. «Siate individui, e non folla», continua Nahum, perché «l'individuo resiste, ma la folla cede, perché ogni elemento della moltitudine, rinunciando al proprio razicinio, subisce il contagio dell'irragionevolezza del vicino»¹⁴⁸. «Cercate di essere uomini», perché – conclude – «se voi foste simili a Dio, Dio non vi avrebbe consegnato, come regola inderogabile dei vostri atti, le Tavole della Legge»¹⁴⁹. Nessuno dei

140 Ivi, p. 208.

141 Cfr. ivi, pp. 213-216.

142 Ivi, p. 219.

143 Cfr. ivi, pp. 221 ss.

144 Ivi, p. 229.

145 Cfr. ivi, pp. 230-231.

146 Ivi, p. 239.

147 Ivi, p. 246.

148 Ivi, p. 247.

149 Ivi, p. 250.

parenti sente le parole del professore. Orsolina si prende una piccola vendetta verso una grande sarta che l'aveva trattata male durante la campagna razziale. Miriam è convinta di non aver preso il massimo dei voti a un esame in quanto ebrea. Giacobbe partecipa all'asta fallimentare di un negozio. Aronne si è recato a circoncidere due ebrei. «Per quattro strade diverse – conclude l'autore – Orsolina, Mirella, Giacobbe e Gabbai preparavano nuovi candidati a qualche futuro Krematorium»¹⁵⁰.

II.4 Gina Formiggini, *Ha-Tikwà* (1955)

Ha-Tikwà di Gina Formiggini è un'epopea di una famiglia ebraica dalle origini del Novecento sino al termine della Seconda guerra mondiale, riletta attraverso l'alter ego dell'autrice. La Formiggini è stata una scrittrice ebrea napoletana nota per le sue inchieste giornalistiche (in particolare, per le sue «impressioni ischitane» e per i suoi reportage sulla DDR per «Paese Sera»). È stata insignita di numerose onorificenze: “Premio del Turismo” (Ischia 1954), “Penna d'oro” per la narrativa dedicata all'infanzia (1955), “Premio della Presidenza del Consiglio dei Ministri (1956). La Formiggini è venuta a mancare nel 1970. Ha promosso numerose inchieste sulle associazioni femminili svizzere, sulle donne napoletane lavoratrici e sulla gioventù non bruciata. È stata autrice di saggi e di varie opere letterarie: *Einstein nella vita e nell'ebraismo* (Napoli 1950); *Franco sogna (libro per ragazzi)* (Milano 1952); *Ha-tikwà* (Roma 1955); *Vita in vetrina* (Bologna 1961); *Attraverso la Repubblica Democratica Tedesca* (Dresda 1967); *Apocalisse sull'Europa* (Milano 1969); *Stella d'Italia, stella di David* (Milano 1970 e, in seconda edizione, 1998)¹⁵¹.

Come abbiamo detto, il romanzo-fiume della Formiggini attraversa quattro decenni della storia italiana attraverso le vicende di una famiglia ebraica padovana: quella dell'industriale mobiliere Adolfo Coen, di sua moglie Rita e dei loro figli Miryam, Enzo e Vera. Siamo agli inizi del Novecento. Miryam ha un talento innato per la letteratura¹⁵². Non è una ragazza infelice, ma non trova gioia nel mondo dei piccoli: si sente gravata di una responsabilità da adulti. Non a caso, fa da madre a Giuliano, l'ultimo fratellino. Lo scoppio della guerra rovina la serenità familiare. Adolfo è chiamato alle armi come ufficiale di complemento. Miryam si ammala di polmonite, quasi a certificare il suo dolore per l'assenza paterna. La famiglia decide di partire per Sestola, sull'Appennino modenese, per aiutare la guarigione della ragazza¹⁵³. Rita resta con la figlia una settimana, poi riparte per Padova e l'affida alla cognata Fanny. Il medico è stato piuttosto chiaro: Miryam non può proseguire i normali studi scolastici. La giovane trascorre la

¹⁵⁰ Ivi, p. 254.

¹⁵¹ L'opera più nota della Formiggini è indubbiamente il saggio *Stella d'Italia, stella di David*, cit., 1970.

¹⁵² Cfr. id., *Ha-tikwà. Il canto della speranza*, Roma, Macchia, 1955, pp. 7 ss.

¹⁵³ Cfr. ivi, pp. 10 ss.

giornata con letture amene (la *Storia di una capinera* di Verga)¹⁵⁴. Nell'autunno del 1917 Adolfo ottiene una licenza dal fronte, ma è costretto al ricovero ospedaliero per un esaurimento nervoso¹⁵⁵. All'ospedale psichiatrico il signor Coen riceve le cure del professor Marti, un medico siciliano giunto a Padova per sfuggire a una delusione amorosa¹⁵⁶. Adolfo parla ai familiari del giovane sergente Beppino Levi, che riconobbe un correligionario austriaco e che decise di non uccidere¹⁵⁷. Miryam e il professore non condividono l'opinione del rabbino sulla conclusione della guerra¹⁵⁸. Marti confessa a se stesso di essersi innamorato di Rita: le consiglia di mandare Miryam in Riviera per riprendersi dalla polmonite e promette anche a se stesso di non insidiarla¹⁵⁹. Miryam è scontenta di lasciare il padre, ma una lunga chiaccherata col rabbino Dario la tranquillizza: il segreto della felicità consiste nell'essere egoista per sé e altruista per gli altri, nell'arricchirsi di dare agli altri¹⁶⁰. Miryam si reca a Maderno, sul lago di Garda, dove trascorre l'ultimo inverno della guerra. A maggio ritorna finalmente a casa. Sta per compiere la «maggiorità religiosa». La festa in sinagoga è turbata unicamente dall'assenza del padre, ancora ricoverato in ospedale. Ma, sulle note dell'inno ebraico della speranza (Ha-tikwà), «i fedeli si alzano in piedi e si unirono in coro»¹⁶¹.

Il secondo capitolo del romanzo si apre presentando una delle protagoniste: Bice Cimin, intenta a sposarsi nella chiesa triestina di San Giusto con l'amato Aldo Pontini¹⁶². Dopo il viaggio di nozze ad Abbazia, in Venezia-Giulia, la giovane coppia si reca a vivere a Roma dalla madre di Aldo, Rosa¹⁶³. Nel frattempo, a Padova Adolfo ritorna a casa poco dopo la disfatta di Caporetto. Ma l'industriale ebreo non sembra più lui: scioglie la società col patrigno, usa la dote di Rita per pagare i debiti e trasforma la sua impresa in una fabbrica di giocattoli¹⁶⁴. Poco tempo dopo, la famiglia Coen si trasferisce a Milano. Miryam è colpita dall'influenza spagnola, ma riesce a salvarsi. Nell'inverno del 1921 la giovane ebrea è ospite dagli zii romani Sara e Manfredo Dantico¹⁶⁵. Miryam deve imparare l'arte dell'adattamento a qualsiasi ambiente e situazione sociali¹⁶⁶. Gli zii hanno diverse opinioni sulla giovane: Manfredo la ritiene un'ottima ragazza, mentre Sara ritiene non sia ancora pronta ad assumersi responsabilità¹⁶⁷. La vita mondana si alterna con quella culturale: Miryam frequenta la cugina Nella, che si occupa di educare le

154 Cfr. *ivi*, pp. 13 ss.

155 Cfr. *ivi*, pp. 15 ss.

156 Cfr. *ivi*, pp. 19 ss.

157 Cfr. *ivi*, pp. 25 ss.

158 Cfr. *ivi*, p. 28.

159 Cfr. *ivi*, p. 31.

160 Cfr. *ivi*, pp. 32 ss.

161 *Ivi*, p. 39.

162 Cfr. *ivi*, pp. 41 ss.

163 Cfr. *ivi*, pp. 47 ss.

164 Cfr. *ivi*, pp. 52 ss.

165 Cfr. *ivi*, pp. 57 ss.

166 Cfr. *ivi*, pp. 63 ss.

167 Cfr. *ivi*, pp. 67 ss.

galeotte¹⁶⁸. Un giorno conosce Bice Pontini. Le due donne sono dotate di una sensibilità molto simile, ma con una differenza: Miryam conserva intatta sogni e illusioni, mentre Bice attraversa un periodo di transizione e avverte l'incomprensione dal marito¹⁶⁹. Miryam trascorre il tempo visitando i ciechi di guerra: conosce e accudisce il tenente Turiddu Sergi¹⁷⁰. Aldo, che ha iniziato a lavorare giovanissimo nell'azienda paterna, desidera che il fratello Antonio studi e si laurei come non ha potuto fare lui¹⁷¹. Bice, che ha confessato a Miryam di non sentirsi più amata da Aldo¹⁷², va al mare insieme al cugino acquisito Renzo, che mostra una simpatia verso di lei. Miryam ritorna a Milano all'inizio del 1922, non senza che il tenente cieco le abbia confessato il suo amore¹⁷³. Bice intrattiene una fitta corrispondenza con l'amica Miryam: le dice del figlio in arrivo (Sergio)¹⁷⁴ e delle avance esagerate di Renzo, innamorato di lei¹⁷⁵. Si chiede se Aldo l'ami ancora oppure no.

La nuova vita milanese di Miryam è densa di impegni: lavora in ufficio col padre, aiuta la madre a governare la casa, prende lezioni di letteratura a Brera e alleva in seconda battuta il fratellino Giuliano. Nel dicembre del 1922 si fida con l'ingegnere Roberto Padovani, conosciuto in casa di comuni amici¹⁷⁶. Bice, invece, ha cambiato casa e si dedica al figlio¹⁷⁷. Poco prima del matrimonio, Miryam viene investita e resta in fin vita di per alcuni giorni. Ma nel novembre 1923 riesce a sposarsi, alla presenza dell'amica Bice¹⁷⁸. Miryam e Roberto si stabiliscono a Napoli. Nel settembre successivo nasce Franco, che dimostra subito di nutrire una profonda passione per la storia¹⁷⁹. La coppia sopporta le prime incomprensioni circa il viaggio della donna a Milano¹⁸⁰. In occasione della pasqua ebraica e cristiana soggiornano a Roma. Qui Miryam ritrova Bice e incontra anche il tenente Sergi. L'amica le dice dei suoi mutati sentimenti per Aldo: vorrebbe allontanarsene, ma non ne ha il coraggio¹⁸¹. Miryam ha modo di visitare anche gli zii romani, finché non le giunge un telegramma: il padre si trova in fin di vita¹⁸². Quando giunge a Milano, Adolfo è già morto. I funerali hanno luogo in assenza del piccolo Franco, che si trova ancora a Roma¹⁸³. Roberto, che ha compreso la delicatezza del momento, porta il cognatino Giuliano con sé a Napoli. Poco tempo dopo, giungono anche Miryam con la

168 Cfr. *ivi*, pp. 72 ss.

169 Cfr. *ivi*, pp. 81 ss.

170 Cfr. *ivi*, pp. 87 ss.

171 Cfr. *ivi*, pp. 101 ss.

172 Cfr. *ivi*, pp. 105 ss.

173 Cfr. *ivi*, pp. 111 ss.

174 Cfr. *ivi*, pp. 121 ss.

175 Cfr. *ivi*, pp. 125 ss.

176 Cfr. *ivi*, pp. 131 ss.

177 Cfr. *ivi*, pp. 140 ss.

178 Cfr. *ivi*, pp. 156 ss.

179 Cfr. *ivi*, pp. 162 ss.

180 Cfr. *ivi*, pp. 166 ss.

181 Cfr. *ivi*, pp. 171 ss.

182 Cfr. *ivi*, pp. 178 ss.

183 Cfr. *ivi*, pp. 181 ss.

madre Rita e, dopo alcune resistenze, anche la sorella Vera¹⁸⁴. Gli anni trascorrono relativamente sereni. Nel luglio 1929 la famiglia Padovani decide di trascorrere le vacanze sull'isola di Ischia. Li raggiungono anche i Pontini di Roma. Bice decide di non assecondare la corte di alcuni uomini, perché si rende conto di aspettare un altro bambino. Il piccolo Franco si ammala. Bice riparte per Roma dopo un flirt platonico con l'ingegner Renato Matteo¹⁸⁵.

La piega razziale dell'estate-autunno 1938 lascia di stucco tutta la famiglia Coen: «gli Ebrei italiani si erano sentiti, sino a quel giorno, molto più italiani che Ebrei»¹⁸⁶. Quell'estate Miryam villeggia a Roccaraso con la madre e i figli. Il secondogenito Luciano è in cura¹⁸⁷. Miryam e Roberto si interrogano sugli effetti del «problema razziale» sull'Italia: la donna ebrea si fa molte più illusioni del marito circa le intenzioni di Mussolini¹⁸⁸. La famiglia compie un viaggio in Centro Italia (Roberto è un autista appassionato) per cercare di lasciarsi il mondo alle spalle: in Umbria Miryam incontra un sacerdote molto comprensivo della sorte degli ebrei italiani¹⁸⁹. Ma non è possibile abbandonare la realtà: una notte Miryam sogna di cadere e di sentire una voce che le ricorda *Ha-tikwà*, il canto della speranza ebraico¹⁹⁰. La promulgazione delle leggi razziali getta nello sconforto i figli di Miriam: Franco non può più andare a scuola e non ne capisce il motivo; Luciano doveva iniziare la prima elementare¹⁹¹. Bice consola l'amica con una lettera che le dimostra come al mondo esistano anche persone di alto profilo morale¹⁹². Di ritorno a Napoli, Miryam organizza con altri correligionari i corsi per gli alunni ebrei esclusi dalle scuole «ariane»¹⁹³. Un giorno Miryam incontra sul treno un certo ingegner Pavini, che consiglia a lei e alla sua famiglia di emigrare in Palestina¹⁹⁴. Lo scoppio della guerra fa sperare Miryam che la Polonia possa fermare la Germania. Ma è una pia illusione. I Padovani si trasferiscono a Cava dei Tirreni. Miryam è nuovamente incinta: nascono i gemelli Adolfo e Luisa¹⁹⁵. Nel 1942, a seguito dei martellanti bombardamenti alleati, Miryam sfolla con la madre e i bambini ad Agnone, in Molise, mentre Franco e Giuliano si recano a Roma¹⁹⁶. La cattura di Mussolini porta Miryam alla commozione (fra l'altro, il cugino Ezio si trova prigioniero dei fascisti a Ventotene), ma la guerra continua¹⁹⁷.

In quell'autunno del 1943 le belle notizie si alternano con le brutte: a Ventotene muore

184 Cfr. *ivi*, pp. 185 ss.

185 Cfr. *ivi*, pp. 188 ss.

186 *Ivi*, p. 192.

187 Cfr. *ivi*, pp. 200 ss.

188 Cfr. *ivi*, pp. 203 ss.

189 Cfr. *ivi*, pp. 205 ss.

190 Cfr. *ivi*, pp. 215 ss.

191 Cfr. *ivi*, pp. 219 ss.

192 Cfr. *ivi*, pp. 221 ss.

193 Cfr. *ivi*, pp. 227 ss.

194 Cfr. *ivi*, pp. 237 ss.

195 Cfr. *ivi*, pp. 257 ss.

196 Cfr. *ivi*, pp. 264 ss.

197 Cfr. *ivi*, pp. 280 ss.

Ezio; Anna, la sorella di Roberto, si sposa con Federico Sacerdoti. La guerra prosegue¹⁹⁸. Franco si nasconde a Roma¹⁹⁹. La famiglia Padovani aspetta con ansia l'arrivo degli alleati in Molise. A dicembre Roberto torna a Napoli per valutare la situazione della loro abitazione²⁰⁰. Giuliano si nasconde e poi si unisce a un gruppo di soldati ebrei palestinesi²⁰¹. Il capodanno del 1943 Miryam e Bice si recano alla festa del governatore che si tiene all'albergo principale di Agnone²⁰². Bice viene baciata dall'ingegner Rolli, ma, grazie all'intervento dell'amica, riesce a troncargli gli ardori dell'uomo²⁰³. Passano i mesi. La liberazione di Roma significa anche quella del figlio Franco²⁰⁴. Nella città eterna fa il proprio ingresso anche la "Brigata Ebraica". Ma Franco non si ferma: ha deciso di combattere nelle file dei G.A.P.²⁰⁵ Nell'estate del 1944 Miryam e la famiglia riescono finalmente a tornare a Napoli²⁰⁶. Durante la commemorazione per l'anniversario delle Fosse Ardeatine, la donna incontra Max Z., nipote di un famoso scrittore ebreo-tedesco, che le racconta la tragica sorte dei suoi correligionari e della sua famiglia in Palestina²⁰⁷. Miryam, su sprone del rabbino, lavora per il Comitato di soccorso ai profughi ebrei²⁰⁸. La cognata Anna le racconta per lettera le sorti del ramo milanese dei Coen, scomparso nei campi di concentramento²⁰⁹. La famiglia Coen ritorna a Milano nell'ottobre del 1945, dove assiste al racconto di Anna, della sua attesa di Andrea in una casa della maternità e dell'aiuto che la sua famiglia ha ricevuto²¹⁰. È proprio alla cognata milanese che l'autrice dà la parola conclusiva: «Penso che l'odio sia la rovina dell'umanità e la cagione prima delle guerre, dei lutti, dei massacri. Amore reca amore e se ogni singolo individuo, grande o piccino lo comprendesse, l'umanità vivrebbe molto meglio...»²¹¹.

III. *Letteratura di consumo e persecuzione antiebraica*

III.1 Neda Naldi, *L'ebrea* (1955)

Se l'opera di Gina Formiggini può ritenersi l'ultimo affresco di una famiglia ebraica di inizio Novecento, con la differenza che – contrariamente ai romanzi dell'«integrazione nazionale» – i protagonisti hanno vissuto in prima persona la persecuzione antisemita, *L'ebrea* di

198 Cfr. *ivi*, pp. 286 ss.

199 Cfr. *ivi*, pp. 289 ss.

200 Cfr. *ivi*, pp. 293 ss.

201 Cfr. *ivi*, pp. 308 ss.

202 Cfr. *ivi*, pp. 337 ss.

203 Cfr. *ivi*, pp. 341 ss.

204 Cfr. *ivi*, pp. 351 ss.

205 Cfr. *ivi*, pp. 358 ss.

206 Cfr. *ivi*, pp. 361 ss.

207 Cfr. *ivi*, pp. 363 ss.

208 Cfr. *ivi*, pp. 367 ss.

209 Cfr. *ivi*, pp. 380 ss.

210 Cfr. *ivi*, pp. 388 ss.

211 *Ivi*, p. 402.

Neda Naldi (1955) inaugura una stagione di romanzi di consumo (dal valore letterario più o meno discutibile) dedicati all'«Olocausto»²¹². L'autrice, a volte nota come Tania Volpini, è stata un'attrice e sceneggiatrice nata in Basilicata nel 1913, che ha partecipato a una serie di film a cavallo della Seconda guerra mondiale: *I fuochi d'artificio* di Gennaro Righelli (1938); *I figli del marchese Lucera* di Amleto Palermo (1939); *L'ospite di una notte* di Giuseppe e *Leggenda azzurra* di Giuseppe Guarino (1939 e 1940); *Il cavaliere senza nome* di Ferruccio Cerio (1941); *Notte di fiamme* di Ladislao Kisinev (1942); *Una notte dopo l'opera* di Nicola Mannari e Nicola F. Nerino (1942); *Lacrime di Sangue* di Guido Frignone (1944); *Vietato ai minorenni* di Mario Massa (1944); *I Promessi sposi* di Sandro Solchi (1967). Ha recitato a teatro: *La fastidiosa* di Mosè Quaglio (1965-1966). Ha partecipato anche a commedie e sceneggiati televisivi: *Il litigio* di Claudio Fino (1957); *Giorgio Washington ha dormito qui* e *I fratelli Scaramazza* di Bolchi (1959 e 1969). Nel 1970 si è sposata con il noto attore teatrale siciliano Salvo Randone. È morta a Roma nel 1993. L'attrice lucana è anche autrice di alcune opere letterarie: *Il Re di Napoli* (Roma 1951); *Leggenda (liriche)* (Roma 1952); *Il fiato e il segno* (Caltanissetta 1972).

L'ebrea, di cui la Naldi aveva pubblicato una riduzione teatrale insieme a Eraldo Miscia (Premio Pirandello del 1953), narra le vicissitudini di alcuni ebrei italiani e stranieri dalla vigilia della Seconda guerra mondiale sino al triste epilogo. Il primo protagonista maschile è l'ebreo italianizzato Roger Holm, un giovane avventuriero scisso tra l'ansia di libertà e il senso del dovere. Il prologo, ambientato nel gennaio 1939, narra del lungo viaggio di Roger prima in Palestina poi a Buenos Aires²¹³, in compagnia di un gruppo di ebrei fuggiaschi dalla Germania nazista. Suo malgrado, il giovane ebreo finisce all'interno dell'associazione ebraica per l'emigrazione clandestina²¹⁴. La madre intende emigrare in Palestina, mentre Roger, dopo alcuni tentennamenti e una storia d'amore mai consumata con l'agente sionista Esther²¹⁵, decide di tornare in Europa per aiutare i suoi correligionari utilizzando il passaporto falso del marito morto di Esther²¹⁶. Proprio in Italia si alza il sipario della prima parte del romanzo. Roger ritorna a Roma, dove ha condotto i propri studi²¹⁷. Trascorre le giornate in attesa che succeda qualcosa: un'azione di salvataggio di ebrei in fuga? La sorella Marta è morta, forse a causa del marito nazista. Qui conosce Simona Landi, già sposata con l'ebreo ungherese Lukas Godner. Tra i due scoppia una passione dai contorni tragici. Roger, la cui madre è morta ad Amburgo, crede di aver finalmente trovato la donna della sua vita, ma teme che lei possa tornare col marito o andarsene

212 Sull'opera della scrittrice si veda V. Esposito, *L'altro Novecento nella poesia italiana*, Foggia, Bastogi, 1995, pp. 68 ss.

213 Cfr. N. Naldi, *L'Ebreia*, Bologna, Cappelli, 1955, pp. 9 ss.

214 Cfr. ivi, pp. 23 ss.

215 Cfr. ivi, pp. 27 ss.

216 Cfr. ivi, pp. 30 ss.

217 Cfr. ivi, pp. 39 ss.

in Ungheria²¹⁸. Dopo un breve soggiorno a Napoli, Roger e Simona si ritrovano: decidono di trascorrere insieme quei tragici giorni²¹⁹. L'Italia, nel frattempo, entra in guerra al fianco della Germania. Paolo, un amico di Simona, fascista quasi per necessità (accetta supinamente il disegno totalitario perché privo di una prospettiva alternativa), parte per il fronte²²⁰.

La seconda parte de romanzo è ambientata durante il primo anno di guerra. Roger trascorre a casa di Simona un'esistenza complessivamente amena e tranquilla, quasi indifferente alle sorti dei suoi correligionari e ai suoi incarichi politici²²¹. Simona frequenta l'abitazione del conte Minos, un diplomatico ungherese suo amico, che le racconta le sorti degli ebrei del suo paese²²². Conosce anche Alex, un ebreo russo che crede di essere perseguitato per via di un importante brevetto in suo possesso²²³. Il patrimonio di Roger è stato requisito: non gli restano che i proventi della vendita di una villa²²⁴. Simona è preoccupata per l'incedere della guerra: decide di recarsi all'Ufficio della Demografia e della Razza per ottenere la discriminazione razziale dell'amante²²⁵. L'azione di Simona, all'insaputa di Roger, si conclude con un parziale fallimento. La donna chiede sostegno a Minos, che tergiversa, convinto che l'ebreo stia con lei solo per opportunismo e non per amore²²⁶. Grazie all'intervento del generale Bisio, suo amico, e di Minos, che falsifica il certificato di nascita di un genitore, Simona riesce a ottenere la parziale arianizzazione per Roger²²⁷. Il quale, contrariamente ai timori di lei, non reagisce male alla sua operazione. Anzi, ne è rincuorato: «“Rinnegare il mio popolo vuol dire vendicarlo dopo... intendi? [...] Migliaia e migliaia di innocenti marciscono nelle fosse scavate dalle loro stesse mani... Se nessuno di noi scampa, chi chiederà giustizia, chi richiamerà alla memoria del mondo quei poveri uomini? Nessuno di non muore veramente se uno di noi sopravvive”»²²⁸.

La terza parte del romanzo è ambientata a Roma all'indomani dell'8 settembre 1943. Paolo, da sempre innamorato di Simona, riesce a sfuggire alla caccia nazista dei disertori italiani nascondendosi nella città «aperta»²²⁹. Incontra il generale Bisio, che gli indica la via della resistenza e lo manda dal medico italo-tedesco Alberto Schuman²³⁰. Simona e Roger sono entrati in contatto con la resistenza italiana, ma l'ebreo ha dovuto lasciare l'abitazione dell'amante per nascondersi in un monastero²³¹. La situazione precipita con l'arrivo a Roma dell'ufficiale delle SS

218 Cfr. *ivi*, pp. 50 ss.

219 Cfr. *ivi*, pp. 64 ss.

220 Cfr. *ivi*, pp. 74 ss.

221 Cfr. *ivi*, pp. 83 ss.

222 Cfr. *ivi*, pp. 86 ss.

223 Cfr. *ivi*, pp. 95 ss.

224 Cfr. *ivi*, pp. 104 ss-.

225 Cfr. *ivi*, pp. 109 ss.

226 Cfr. *ivi*, pp. 113 ss.

227 Cfr. *ivi*, pp. 118 ss.

228 *Ivi*, p. 124.

229 Cfr. *ivi*, pp. 127 ss.

230 Cfr. *ivi*, pp. 135 ss.

231 Cfr. *ivi*, pp. 150 ss.

Hans Heller. Questi, in realtà, non è altro che un ebreo polacco di nome Hans Covacs, strappato alla strada da William Godner, padre dell'ex marito di Simona, ma cresciuto con un profondo risentimento verso gli ebrei ricchi e il mondo più in generale²³². Hans riesce a ottenere dal conte Minos, ormai malato e in fin di vita, l'elenco degli ebrei ungheresi a Roma. Tra questi figura anche Roger, che viene arrestato²³³. Heller convoca Alberto e Simona all'Hotel Excelsior, dove alloggia. La donna lo riconosce: adesso è lei l'unica a Roma a sapere che è ebreo (l'altro, Minos, è appena morto)²³⁴. L'obiettivo dell'ebreo nazificato è duplice: sgominare la resistenza italiana a Roma e ottenere una personale rivalse su Simona, che l'ha sempre disprezzato per la sua origine e il suo rancore. In cambio di una notte trascorsa con lei, Hans ordina il rilascio di Roger²³⁵.

La quarta e ultima parte descrive il lento incedere della tragedia finale. Paolo si reca da Simona per confessarle il suo amore²³⁶. Hans, con un improvviso voltafaccia, ha deciso di aiutare Simona e la resistenza: l'avvisa che, dopo l'attentato di via Rasella, i nazisti stanno preparando una sanguinosa rappresaglia contro i civili²³⁷. La città viene liberata a giugno. Hans non ne vuole sapere di abbandonarla con le truppe tedesche in fuga: vuole restare con Simona. La donna si rende conto di provare una strana attrazione per i casi umani più disperati e tragici: Roger la disprezza, perché la ritiene amante di Covacs; Hans la vorrebbe al suo fianco per avvertire un sentimento umano di pietà²³⁸. Simona decide di seguire il destino di Hans, temendo che i partigiani possano ucciderlo: «Proprio così: ella non possedeva scelta: finché gli uomini avrebbero continuato ad azzannarsi, a lei non rimaneva che amare allo stesso modo chi aveva ragione e chi sbagliava, a compassionare i forti e i deboli, con un'esile illusione di difenderli. E avrebbe atteso un gesto e una parola, da tutti, per se stessa: ma senza speranza. Forse soltanto allora, nella solitudine nuova di quei giorni, nel marasma che la circondava, Simona Landi capì il vero significato della sua sorte»²³⁹. Simona parte per Firenze, dove attende l'arrivo di Hans²⁴⁰. Roger, intanto, termina il periodo di prigionia abbruttito: adesso non pensa a nient'altro che a ottenere i giusti riconoscimenti per la propria azione²⁴¹. Ma, quando viene a sapere che Simona è scomparsa o forse morta, cade in una sorta di catatonia²⁴². Hans non riesce a lasciare Roma: cade da un camion tedesco insieme a una cassetta di beni preziosi che ha trafugato²⁴³. Simona, interrogata da alcuni nazisti, confessa di essere Lukasné Godner, ebrea ungherese. Non le resta

232 Cfr. *ivi*, pp. 168 ss.

233 Cfr. *ivi*, pp. 175 ss.

234 Cfr. *ivi*, pp. 184 ss.

235 Cfr. *ivi*, pp. 188 ss.

236 Cfr. *ivi*, p. 195.

237 Cfr. *ivi*, pp. 196 ss.

238 Cfr. *ivi*, pp. 201 ss.

239 *Ivi*, p. 206.

240 Cfr. *ivi*, pp. 216 ss.

241 Cfr. *ivi*, pp. 221 ss.

242 Cfr. *ivi*, pp. 241 aa.

243 Cfr. *ivi*, pp. 253 ss.

che attendere il vagone della deportazione²⁴⁴.

III.2 Annamaria Borgonovo, *La gabbia* (1964)

Di tenore non dissimile è il romanzo *La gabbia* di Annamaria Borgonovo (Premi Chianciano e Orso d'Oro, 1964), che – più che all'azione in sé – è interessata a seguire l'evoluzione dei sentimenti dei protagonisti durante i tragici giorni dell'avvento del nazismo. L'autrice, figlia del cantante lirico Luigi, è nata a Milano nell'aprile del 1934. Dopo la laurea in lettere, ha scritto alcune sceneggiature e commedie teatrali. Durante il periodo universitario, ha recitato per alcuni importanti strutture (come il Piccolo teatro di Milano). Divenuta giornalista, ha collaborato con diversi quotidiani e rotocalchi locali e nazionali. Dopo aver sposato un ingegnere ebreo ungherese, che perisce poco dopo in un tragico incidente, si è trasferita a Berlino per proseguire la propria attività giornalistica. Qui ha raccolto la documentazione per il suo romanzo *La gabbia*, ambientato negli anni Trenta del Novecento (e non – come gli altri – durante la guerra)²⁴⁵. La Borgonovo è autrice di altre opere letterarie: *Cerone al mattino* (Milano 1968); *“Molti saranno chiamati...”* (Roma 1969); *Se il giorno è breve* (Roma 1987). Ha anche pubblicato una biografia del padre baritono: *Crosta di pane* (Milano 1982).

Il romanzo, suddiviso in due parti, narra le vicende di una redazione giornalistica berlinese tra la «notte dei cristalli» (novembre 1938) e lo scoppio della Seconda guerra mondiale. Il direttore della «Berliner Tageszeitung» si trova alle prese con l'epurazione dei suoi redattori ebrei, imposta dal regime nazista. Ne parla con la sua giornalista di punta: la baronessa Inge Von Rechensfeld, che professa chiaramente idee antisemite. Helmut, che non sembra anch'egli immune da pregiudizi antiebraici, vorrebbe tuttavia favorire una fuoriuscita morbida di suoi collaboratori ebrei di lungo periodo, verso i quali non nutre particolare rancore²⁴⁶. La vita sentimentale di Helmut e Inge è inesistente: il primo è alla ricerca di una donna che l'accudisca, la seconda di una persona con cui condividere la sua travagliata personalità²⁴⁷. Inge teme che le divergenze di vedute sulla «questione ebraica» con Helmut possano costarle il posto²⁴⁸. Nella vita del giornale compare la prima figura dirompente: lo scrittore Herbert Klempe, vecchia conoscenza di Inge, uomo cinico e disilluso sulla politica nazista²⁴⁹. Helmut e Inge, dopo aver licenziato quattro redattori ebrei, decidono di assumere in prova una ragazza di Colonia di nome

244 Cfr., *ivi*, p. 257.

245 A inaugurare questo filone «tedesco» è stato il romanzo di R.M. De Angelis, *Panche gialle*, Milano, Mondadori, 1945. L'opera nell'edizione del 1950 è apparsa con il titolo *Panche gialle, sangue negro*, proprio a rimarcare la duplice persecuzione di cui è stata testimone l'autore: contro gli ebrei in Europa e contro i neri in Sud America (Brasile).

246 Cfr. A. Borgonovo, *La gabbia (Menorah)*, Bologna, Cappelli, 1964, pp. 11 ss.

247 Cfr. *ivi*, pp. 23 ss.

248 Cfr. *ivi*, pp. 26 ss.

249 Cfr. *ivi*, pp. 31 ss.

Anna Meyer, che determinerà una svolta dirompente nella loro vita sentimentale²⁵⁰. Inge intervista la giovane ragazza e resta colpita dalla sua fragilità emotiva²⁵¹. Anna, che alloggia in una piccola pensione, si dimostra subito una grande e indefessa lavoratrice, suscitando la curiosità di Helmut e di Inge, attratti dalla timidezza e della remissività della ragazza²⁵².

Anna riesce a conquistarsi la fiducia della redazione della «Tageszeitung». Insieme a Helmut e a Inge, la giovane festeggia il capodanno del 1939. Ma Herbert comincia a dimostrare interesse per la giovane ragazza renana²⁵³. Helmut e Inge discutono sull'esistenza o meno di campi di concentramento: la donna non ci crede, mentre il direttore del giornale è stufo di udire la voce del più debole, «che non ha soltanto paura ma vergogna di noi»²⁵⁴. Anna confessa a Inge di amare Herbert, ma la giornalista la mette in guardia dalle sue effettive intenzioni: Herbert sarebbe un dongiovanni incapace d'amare. Ma c'è dell'altro: Inge è innamorata di lei e vuole ospitarla a casa sua²⁵⁵. Inge racconta ad Anna dei suoi primi amori saffici e della sua passione adolescenziale per Sonia, una ragazza ebrea di Monaco²⁵⁶. Il rapporto fra Inge e Anna disturba Herbert, che ne sembra veramente innamorato: confessa alla giornalista che, pur non credendo in nulla, sente di aver un grande bisogno di lei²⁵⁷. Una sera, in redazione, Anna confessa a Herbert il proprio amore e il proprio bisogno di aiuto²⁵⁸. Un delatore nazista assunto al giornale («il Biondino») manifesta a Helmut i propri sospetti sulla posizione «razziale» di Anna, ma Inge non vuole sentirne ragione²⁵⁹. Anna festeggia il proprio compleanno a casa di Inge; riceve una rosa e un pugnale da Herbert, mentre la padrona di casa, giunta dalla redazione a tarda sera, cerca in lei una persona da amare²⁶⁰. Herbert e Inge portano Anna in una capanna nei boschi berlinesi per trascorrere il compleanno, ma la ragazza non sta bene²⁶¹. Quella sera a cena è ospite anche Helmut, incuriosito sulle sue origini effettive. Prima di ritirarsi nella sua stanza, Inge regala ad Anna un néglige nero: vuole vederla vestita come una «puttanella». Ma la giovane non può pensare ad altro che al suo Herbert²⁶².

La seconda parte del romanzo narra il progressivo svelamento della vera identità di Anna. Helmut viene pungolato dal delatore presente nella sua redazione. Decide di parlarne segretamente con Anna: capisce che lei non è chi si spaccia di essere, ma le dà due settimane per

250 Cfr. *ivi*, pp. 43 ss.

251 Cfr. *ivi*, pp. 49 ss.

252 Cfr. *ivi*, pp. 53 ss.

253 Cfr. *ivi*, pp. 57 ss.

254 *Ivi*, p. 63.

255 Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

256 Cfr. *ivi*, pp. 70 ss.

257 Cfr. *ivi*, pp. 82 ss.

258 Cfr. *ivi*, pp. 86 ss.

259 Cfr. *ivi*, pp. 98 ss.

260 Cfr. *ivi*, pp. 109 ss.

261 Cfr. *ivi*, pp. 130 ss.

262 Cfr. *ivi*, pp. 148 ss.

lasciare il giornale²⁶³. Anna, disperata, si reca a casa di Herbert. Lo scrittore le racconta di un suo amico, un pittore austriaco ebreo morto suicida (Jan Wendinsky) e di sua figlia Eva. Anna sente di poterne ricevere protezione: torna a casa di Inge, impacchetta tutto e se ne va da lui²⁶⁴. Il delatore comunica a Helmut la ferma convinzione che Anna sia Eva Wendinsky, perché la sua presunta morte accertata a Colonia sarebbe stata opera di due simpatizzanti semiti²⁶⁵. Anna si reca in visita dall'amica Greta, la donna che ne ha falsificato i documenti e l'ha consigliata di infiltrarsi nella «Tageszeitung». La vecchia ebrea le fornisce una nuova identità e una fiala di veleno per ogni necessità²⁶⁶. Helmut decide di confessare ad Anna tutta la propria disperazione, ben sapendo di trovare solidarietà nella giovane ebrea fuggiasca²⁶⁷. «Il Biondino» avvisa Inge di essere stata trasferita alla redazione amburghese del giornale²⁶⁸. Herbert e Anna si preparano a partire per Basilea, dove lui porterà a termine le ricerche per un libro²⁶⁹. Anna respinge le avance di Inge per l'ultima volta, confessandole di essere ebrea come la Sonia della sua adolescenza, ma la giornalista, pur non rinnegando il suo antisemitismo, confessa di amarla²⁷⁰. Inge rifiuta di confessare ad Herbert dove si trova Anna, che è ospite della sua capanna²⁷¹. La giornalista parte per il suo «esilio» amburghese, sperando di trovare la ragazza ebrea al suo ritorno²⁷². Ma Anna viene rintracciata da Herbert e se ne parte con lui per Basilea²⁷³. Qui, però, giunge allo scrittore la notizia della chiamata alle armi per la guerra: Herbert ritorna a Berlino, ma Anna non lo segue²⁷⁴. Inge torna a Berlino dopo il trimestre amburghese, ma non trova più Anna. Mentre ingurgita la fiala del suo veleno, ripensa alle ultime parole pronunciate dall'ebrea austriaca:

La sua preghiera, e le parole ebraiche di quella notte alla capanna le ritornarono improvvisamente alla mente e non le apparvero più come una condanna, ma come un perdono alle sue accuse e al suo disprezzo. Ritrovò il loro significato splendente e le tradusse in tedesco quando già le palme si erano irrigidite e le labbra non volevano più obbedire. Disse le ultime parole adagio mentre la grande cortina buia diventava finalmente chiara e l'obbligava a riconoscersi, a unirsi agli altri nell'attesa di consolazione e di pace²⁷⁵.

III.3 Filippo Bonanno, *Epilogo di un genocidio* (1972)

Opera prima e unica è il romanzo *Epilogo di un genocidio* (1972) di Filippo Bonanno,

263 Cfr. ivi, pp. 165 ss.

264 Cfr. ivi, pp. 182 ss.

265 Cfr. ivi, pp. 204 ss.

266 Cfr. ivi, pp. 214 ss.

267 Cfr. ivi, pp. 225 ss.

268 Cfr. ivi, pp. 235 ss.

269 Cfr. ivi, pp. 240 ss.

270 Cfr. ivi, pp. 244 ss.

271 Cfr. ivi, pp. 265 ss.

272 Cfr. ivi, pp. 285 ss.

273 Cfr. ivi, pp. 299 ss.

274 Cfr. ivi, pp. 310 ss.

275 Ivi, p. 331.

che narra – con tono chiaramente didascalico – le vicende di alcuni ebrei dalla «Roma città aperta» sino all'emigrazione nella Tel Aviv sionista, passando dai campi di concentramento nazisti. Nato a Catania nel 1931, Bonanno si laurea in giurisprudenza. Dopo aver praticato la professione di avvocato, nel 1963 decide diventare insegnante nelle scuole superiori. Il romanzo si ispira in parte a eventi autobiografici dell'autore che, durante la guerra, ebbe come compagni di studi nel collegio romano alcuni ebrei perseguitati. Il romanzo è diviso in tre parti. Nella prima, intitolata *Verso l'ignoto*, si narrano le vicende romane della famiglia di Acab Zaccaria dal 1943 al 1944. L'ebreo romano, che ha affidato i figli Sergio e Mario a un collegio degli Scolopi (il Nazareno), vive come fuggiasco nella sua città²⁷⁶. Nel suo palazzo vive Bruno Righetti, milite della Guardia Nazionale Repubblica. Righetti è di pattuglia con altri commilitoni a caccia di ebrei. Contrariamente ai suoi camerati, non è un fanatico, ma un povero diavolo che si è arruolato per sfuggire alla fame²⁷⁷. Il suo gruppo viene attaccato dai partigiani. Muore Còrsi, il fascista più fanatico²⁷⁸. Righetti e il capitano si recano a casa di Acab per arrestarlo: l'ebreo riferisce le sue generalità, ma non fa alcuna resistenza²⁷⁹. Siamo nel dicembre del 1943. Simone e Mario Tonelli, figli dell'ebreo, vivono la loro tranquilla esistenza di studenti al collegio²⁸⁰. Acab, che pensa con amore e tristezza alla sorte dei suoi ragazzi, viene interrogato da un ufficiale delle SS e si appresta a partire per un campo di concentramento²⁸¹. Nel viaggio verso la Germania parla con gli altri prigionieri della possibilità della loro salvezza e della fine della guerra, ma l'ottimismo è assai poco²⁸². Il convoglio, guidato dal tenente Schlosser, riprende la propria corsa da Parma verso il Brennero, sino a raggiungere il giorno dopo Dachau, nei pressi di Monaco. Le SS smistano i prigionieri secondo i rituali della morte²⁸³.

La seconda parte del romanzo si svolge in larga parte a Dachau, con qualche parentesi romana. Acab intraprende il lento processo d'ambientamento nel lager²⁸⁴. Quel Natale del 1943, dopo la messa, Sergio e Mario vengono convocati dal direttore del collegio per avvisarli di non preoccuparsi delle sorti del padre, che si trova vicino a loro e sta bene. Il piccolo Mario non capisce perché i fascisti ce l'abbiano con gli ebrei. Sergio lo invita ad avere fiducia nel «lieto fine» di tutte le fiabe: se Dio è giusto, loro riusciranno a sopravvivere e torneranno liberi²⁸⁵. La sorte di Acab è decisamente diversa: l'ebreo viene frustato a sangue da un ufficiale delle SS perché aveva espresso la speranza di riposare il giorno di Natale. Ma non tutto il male viene per

276 Cfr. F. Bonanno, *Epilogo di un genocidio*, Milano, Gastaldi, 1972, pp. 9 ss.

277 Cfr. *ivi*, pp. 15 ss.

278 Cfr. *ivi*, pp. 20 ss.

279 Cfr. *ivi*, pp. 25 ss.

280 Cfr. *ivi*, pp. 31 ss.

281 Cfr. *ivi*, pp. 39 ss.

282 Cfr. *ivi*, pp. 49 ss.

283 Cfr. *ivi*, pp. 67 ss.

284 Cfr. *ivi*, pp. 83 ss.

285 Cfr. *ivi*, pp. 93 ss.

nuocere: Acab riesce a trascorrere due settimane in infermeria, dove si riprende dalle ferite, può riposarsi e aiutare gli altri prigionieri²⁸⁶. Acab, ritenuto un detenuto fisicamente robusto, viene spedito ai lavori più pesanti di spalatura²⁸⁷. Malgrado tutto, riesce a sopravvivere in quegli ultimi mesi invernali del 1944. Molti suoi connazionali sono morti, mentre lui, che se l'augurava, no²⁸⁸. Acab conosce un ebreo russo di nome Poliackov, con cui condivide la branda. Discute del progetto nazista: non si tratta di umiliare o uccidere gli ebrei, ma – secondo lui – di un vero e proprio genocidio²⁸⁹. A Roma Sergio e Mario soffrono la fame a causa del razionamento dei viveri e di alcuni furtarelli perpetrati ai loro danni. Si uniscono in preghiera con gli altri per commemorare le vittime delle Fosse Ardeatine²⁹⁰. Per Acab è giunto il momento del commiato finale: viene spedito con Poliackov e altri a lavorare nei forni crematori. La sera del 26 aprile del 1944 viene impiccato con gli altri prigionieri e i loro corpi dilaniati da alcune bestie²⁹¹.

La terza parte del romanzo narra il ritorno alla vita dei figli di Acab. Dopo la liberazione di Roma nel giugno del 1944, Sergio e Mario si sentono finalmente pronti a lasciare il loro collegio. Hanno il sentore che il padre non ce l'abbia fatta, ma vengono consolati da un amico di Acab, che propone loro di vivere insieme fino alla maggiore età. I due giovani ebrei scoprono che fra i loro compagni c'erano altri ebrei e, in particolare, un sionista pronto a organizzare i primi espatri²⁹². Sergio e Mario confessano all'amico del padre che intendono emigrare in Palestina, perché vogliono combattere per la terra avita e non intendono più subire passivamente le angherie altrui. Grazie al padre del sionista infiltrato, i due giovani ebrei romani salutano il personale del collegio e partono per il loro viaggio della speranza²⁹³. Sergio e Mario si aggregano al gruppo di emigrandi diretto a Brindisi, dove prendono un aereo che li porta in Palestina. Qui incontrano lo zio Antonio, l'unico sopravvissuto della loro famiglia, giunto a prenderli da Haifa con un comitato di benvenuto²⁹⁴. Sergio decide di aggregarsi a una comune agricola, mentre alcuni giovani entrano nelle fila dell'*Haganah*, il giovane esercito d'Israele²⁹⁵. Passano gli anni: i due giovani assistono alla nascita dello stato ebraico. Sergio si è trasferito nel kibbutz di Tulkarm, dove ha sposato l'ebrea marocchina Shiraz e si è specializzato nella potatura di zàgare²⁹⁶. Mario, insieme a un amico romano, ha frequentato le scuole di Tel Aviv²⁹⁷. Entrambi i giovani hanno trovato la loro strada. All'indomani dell'armistizio del 1949, la moglie Shiraz

286 Cfr. ivi, pp. 105 ss.

287 Cfr. ivi, pp. 115 ss.

288 Cfr. ivi, pp. 120 ss.

289 Cfr. ivi, pp. 123 ss.

290 Cfr. ivi, pp. 129 ss.

291 Cfr. ivi, pp. 135 ss.

292 Cfr. ivi, pp. 141 ss.

293 Cfr. ivi, pp. 155 ss.

294 Cfr. ivi, pp. 169 ss.

295 Cfr. ivi, pp. 177 ss.

296 Cfr. ivi, pp. 187 ss.

297 Cfr. ivi, pp. 196-197.

regala a Sergio un bambino di nome Acab: «Dalla vicina sinagoga si udiva il coro serale dei fedeli, caldo ed armonioso, e quella musica saliva al cielo, su quello stesso cielo al cospetto del quale forse a quell'ora tanta umanità dolente si dibatteva nella sofferenza, travolta dalla lotta eterna del bene e del male»²⁹⁸.

III.4 Enzo Siciliano, *La notte matrigna* (1975)

Ambientato nella prima Germania nazista è un romanzo di Enzo Siciliano dedicato alle convulse vicende di quegli anni: *La notte matrigna* (1975), che rappresenta un ambizioso tentativo di fondere il gusto letterario ottocentesco tedesco con un respiro e un colore mediterranei²⁹⁹. Nato a Roma nel 1934 da genitori calabresi, Siciliano si laurea in filosofia, ma coltiva da subito una grande passione per l'attività letteraria (ha subito l'influenza di personaggi come Giacomo Debenedetti, Alberto Moravia, Pier Paolo Pasolini, Giorgio Bassani e Attilio Bertolucci). Trascorre i primi anni Sessanta come insegnante nelle scuole superiori, prima di dedicarsi completamente all'attività critica e pubblicistica. Dal 1996 al 1998 è stato presidente della RAI, suscitando scalpore per la decisione di mandare in onda l'apertura lirica della Scala su Raiuno un sabato sera. È stato anche direttore della rivista «Nuovi Argomenti». È morto a Roma nel 2006. Siciliano è stato apprezzato autore di opere letterarie, teatrali e critiche. Fra le prime, accanto a *La notte matrigna*, ricordiamo: *Racconti ambigui* (Milano 1963); *La coppia* (Milano 1966); *Dietro di me* (Milano 1971); *Rosa pazza (e disperata)* (Milano 1973); *La principessa e l'antiquario* (Milano 1980); *La voce di Otello* (Milano 1982); *Diamante* (Milano 1984); *Cuore e fantasmi* (Milano 1990); *Il bagno della regina* (Milano 1991); *Romanzo e destini* (Milano 1992); *Carta blu* (Milano 1992); *Campo de' fiori* (Milano 1993); *Mia madre amava il mare* (Milano 1994); *I bei momenti* (Milano 1997, premio Strega); *Non entrare nel campo degli orfani* (Milano 2002); *Il risveglio della bionda sirena* (Milano 2004)³⁰⁰; *La vita obliqua* (Milano 2007). Siciliano è stato anche autore teatrale (come *La tragedia spagnola*, Milano 1966, e *Morte di Galeazzo Ciano*, Torino 1998) e di saggi letterari: *Puccini* (Milano 1976); *Alberto Moravia* (Milano 1961); *Vita di Pasolini* (Milano 1978); *Letteratura italiana* (3 volumi, Milano 1986-88).

²⁹⁸ Ivi, p. 199.

²⁹⁹ Su quest'opera di Siciliano in particolare si veda: W. Siti, *Cadenza d'inganno*, «Nuovi Argomenti», 47-48, 1975, pp. 88-91; C. Bo, *Interventi sulla narrativa italiana contemporanea (1973-1975)*, Treviso, Matteo, 1976, pp. 86-88.; S. Pautasso, *Anni di letteratura. Guida all'attività letteraria in Italia dal 1968 al 1979*, Milano, Rizzoli, 1979, pp. 67 ss.; M. Beller, *La metamorfosi di Mignon. L'immigrazione poetica dei tedeschi in Italia da Goethe ad oggi*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1987, pp. 136 ss.; E. Ragni, *Roma nella narrativa italiana contemporanea. Incontri, letture umori (1973-1987)*, presentazione di Sangiuliano, Roma, Nuova Editrice Spada, 1988, pp. 134 ss.; E. Pecora, *La scrittura immaginata*, Napoli, Guida, 2009, pp. 59 ss. Sull'opera di Siciliano più in generale si veda A. Colasanti, *La stanza chiara. La narrativa di Enzo Siciliano*, Roma, Fandango libri, 2010.

³⁰⁰ Secondo romanzo d'ambiente ebraico, si narra la storia d'amore tra il giovane pittore Mario Mafai e Antoinette Raphaël nell'Italia dei primi anni Venti. Cfr. E. Siciliano, *Il risveglio della bionda sirena, Raphaël e Mafai, storia di un amore coniugale*, Milano, Mondadori, 2004.

Il romanzo, suddiviso in dieci «fotogrammi» cinematografici, narra il viaggio dell'ebrea Hilde dalla Germania all'Italia all'indomani dell'ascesa di Hitler al potere, partendo da alcuni versi della poetessa Else Lasker-Schüler. Siamo nel 1934. Klaus esige che la moglie Hilde parta per l'Italia prima che sia troppo tardi. Deve recarsi a Sorrento da un comune amico. La donna è combattuta: non vuole lasciare l'amato marito, né il figlio Gert, avuto da un precedente matrimonio, che si trova dalla madre. Il viaggio di Hilde è costellato dall'affioramento di vecchi ricordi: alcune fotografie e fotogrammi della memoria di un'altra epoca³⁰¹. Nel viaggio in treno la donna ripensa alla sua storia familiare: la madre Karoline, ebrea galiziana, giunta in Pomerania, suonatrice di liuto, ha sposato il dottor Bruno Brat, suo padre, per riconoscenza e devozione, ma senza amore. Anche Karoline sognava un «viaggio in Italia», che fece da giovane col fidanzato Helmut (imprigionato per aver ucciso il proprio amante a letto)³⁰². Ma «Frau Karoline» ebbe anche un amante: il dottor Robert Weberlach³⁰³. Hilde ripensa ai momenti trascorsi col padre, la madre e il «terzo incomodo» prima dello scoppio della Grande Guerra: si rammenta della visita col padre al Kaiser-Friedrich-Museum³⁰⁴, dell'estate trascorsa a Sassnitz, sul Mar Baltico³⁰⁵, della morte di Bruno³⁰⁶ e della sua decisione di intraprendere la danza classica³⁰⁷. Sfogliando l'album di famiglia, Hilde cresce nella consapevolezza e nel timore di aver ereditato qualcosa di terribile dalla madre: l'estraneità al mondo e l'incapacità di amare³⁰⁸.

Il viaggio notturno verso l'Italia continua, così come le istantanee della memoria. Hilde nutre rancore verso la madre per ciò che ha fatto al padre. Durante la guerra sogna di diventare attrice e si avvicina per la prima volta all'«amore» durante una vacanza estiva³⁰⁹. Robert continua a frequentare la loro casa anche dopo la morte di Bruno: convalescente durante la guerra, si rende conto che Hilde ormai sta diventando una donna³¹⁰. La giovane abbandona i sogni artistici e decide, insieme all'amica Esther, di entrare a lavorare nella clinica Brat, diretta proprio da Robert³¹¹. Dopo aver scoperto a proprie spese la separazione fra sesso e amore, Hilde sposa proprio l'amante della madre nei primi anni Venti³¹². Nasce il piccolo Gert, ma Esther è convinta che Hilde si sia voluta vendicare della madre sostituendosi a lei³¹³. Hilde non è affatto soddisfatta del suo matrimonio, ma si rende conto che un mondo «malato» la circonda: il cugino Jurgen ha

301 Cfr. id., *La notte matrigna*, Milano, Oscar Mondadori, 1997, pp. 11 ss.

302 Cfr. ivi, pp. 33 ss.

303 Cfr. ivi, pp. 47 ss.

304 Cfr. ivi, pp. 61 ss.

305 Cfr. ivi, pp. 71 ss.

306 Cfr. ivi, pp. 81 ss.

307 Cfr. ivi, pp. 88 ss.

308 Cfr. ivi, p. 91.

309 Cfr. ivi, pp. 95 ss.

310 Cfr. ivi, pp. 108 ss.

311 Cfr. ivi, pp. 125 ss.

312 Cfr. ivi, pp. 133 ss.

313 Cfr. ivi, pp. 138 ss.

un rapporto sodomitico con il suo primo «amore ariano»; Esther continua a screditarla agli occhi del marito; la madre sembra ormai indifferente a tutto e a tutti. Durante una vacanza in Svizzera, conosce Erika, una donna che prima le è amica, ma che poi le si ritorce contro accusandola di essere un'«ebrea superba»³¹⁴. Tornata a Berlino, decide di avviare le pratiche del divorzio da Robert³¹⁵. Anche Esther, che ha abiurato la sua fede, l'accusa di sfuggire al «riscatto» razziale³¹⁶. L'unica consolazione che trova è nell'hatha-yoga di un santone indiano conosciuto in Svizzera³¹⁷. Il viaggio nella memoria prosegue attraverso la «notte matrigna» che la porta in Italia: Hilde conosce il commerciante Klaus Mahler un'estate sul Baltico, se ne innamora e decide di sposarlo³¹⁸. Siamo nei primi anni Trenta. Il nazismo avanza anche nelle esistenze quotidiane: Esther ed Erika sono diventate antisemite³¹⁹; Klaus viene emarginato da alcuni amici e ricattato dal suo contabile³²⁰. Hilde attraversa il confine svizzero quasi inconsapevole:

Ecco: non sapeva, non capiva: attraversava la notte, il cielo era di fumo, i segni delle stelle li portava incisi nel cuore. Si lasciava condurre dall'istinto, o dalla paura

Forse era per paura che non aveva mai tentato di sapere e capire. Vi sono esistenze la cui unica salvezza può essere quella di lasciarsi addormentare dal terrore³²¹.

Hilde giunge finalmente a Sorrento, proprio mentre gli eventi personali e politici in Germania stanno precipitando. Le scrive Esther, che, pur esprimendole tutto il proprio odio e disprezzo, dice che Klaus e il fratello Richard si sono suicidati temendo di essere imprigionati per esproprio illegale di valuta³²²; il figlio Gert è stato tolto a Karoline e affidato a un istituto rieducativo nazista³²³. Hilde è profondamente scossa: si consola leggendo la lettera della madre, rifugiandosi con la famiglia Brat a Barcellona, usufruendo della gentilezza di Eugenio Monteleone e della sorella Ida, e compiendo alcuni esercizi di yoga³²⁴. Robert si limita a spedirle una foto di Gert, che le pare morto³²⁵. Ma Hilde riesce a farsi una nuova vita: nel settembre del 1934 conosce a Sorrento l'architetto Alfredo Lombardo, se ne innamora e decide di seguirlo a Roma³²⁶. Qui conduce un'esistenza normale: hanno una figlia di nome Pucci; Alfredo è un uomo esuberante, che non sa esattamente che cosa sia il fascismo³²⁷. La promulgazione delle leggi razziali non li

314 Cfr. *ivi*, pp. 166 ss.

315 Cfr. *ivi*, pp. 179 ss.

316 Cfr. *ivi*, pp. 172.

317 Cfr. *ivi*, pp. 187 ss.

318 Cfr. *ivi*, pp. 192 ss.

319 Cfr. *ivi*, pp. 197 ss.

320 Cfr. *ivi*, pp. 200 ss.

321 *Ivi*, p. 181.

322 Cfr. *ivi*, pp. 225-227.

323 Cfr. *ivi*, pp. 227-228.

324 Cfr. *ivi*, pp. 228 ss.

325 Cfr. *ivi*, pp. 234 ss.

326 Cfr. *ivi*, pp. 249 ss.

327 Cfr. *ivi*, pp. 252 ss.

prende del tutto di sorpresa: posseggono documenti falsi in caso di ogni evenienza. La primavera del 1939 ritornano a Sorrento per sfuggire alla visita romana di Hitler³²⁸. Scoppia la guerra: Alfredo e Hilde trascorrono il 10 giugno su una spiaggia di Sabaudia, in un clima da «ultimi giorni dell'umanità»³²⁹. Dopo la caduta del fascismo e l'occupazione tedesca di Roma, Alfredo decide di «imboscarsi» per non lasciare sole la compagna e la figlia³³⁰. Hilde si rende conto che Alfredo è ormai senza più vita e ideali; teme di esserne lei la causa³³¹. Un giorno di primavera del 1944 incontra Uto Geheeb, il suo primo amore, ora ufficiale delle SS: ha requisito un alloggio nella loro palazzina. Si ricorderà di lei?³³² Non è così: Hilde sopravvive alla guerra, mentre Alfredo muore d'infarto poco³³³. Giungono notizie dalla Germania: Robert ed Esther sono morti a Treblinka, il figlio Gert a Mauthausen³³⁴. Hilde riprende la sua vita di tutti giorni: si dedica alla cura dei bambini e riesce a ottenere un rimborso per le proprietà di Klaus. La figlia cresce sempre più distante da lei: lavora come modella e non sa una parola di tedesco³³⁵. Hilde torna a Berlino nei primi anni Settanta, dove muore di leucemia fulminante. A piangerla c'è solo il cugino Jurgen, «sopravvissuto alle più atroci infamie»³³⁶.

III.5 Luca Desiato, *Benito e il mostro* (1976)

Con *Benito e il mostro* (1976) di Luca Desiato torna protagonista un'ebrea italiana. Si tratta di un vero e proprio «romanzo di formazione» alla vita che passa attraverso la consapevolezza della stagione politica fascista³³⁷. Nato a Roma nel 1941, Desiato ha vissuto per alcuni anni in America Latina, dove si è dedicato, tra l'altro, agli studi teologici. Attualmente vive a Roma. Giornalista e scrittore, Desiato ha iniziato la propria attività letteraria nei primi anni Settanta, portandola avanti di pari passo ai suoi interessi religiosi ed ecumenici. Tra le sue opere, oltre a *Benito e il mostro*, ricordiamo: *Belfagor arcidiavolo* (Milano 1969); *Il diario di Luca* (Torino 1971); *Così pregano i giovani* (Alba 1973); *Il coraggio si chiama Thomas More* (Alba 1974); *Incomunicabilità e comunione* (Alba 1974); *Il sogno di papà Asdrubale* (Padova 1974); *Così pregano i giovani* (Alba 1978); *La marcia su Roma delle amazzoni* (1979); *Il marchese del Grillo* (Milano 1981); *Estate romana* (Roma 1982); *Galileo mio padre* (Premio Grinzane Cavour e Premio Maria Cristina, Milano 1984); *Come il fuoco* (Milano 1986)³³⁸; *Dialogo e silenzi*

328 Cfr. ivi, pp. 260 ss.

329 Cfr. ivi, pp. 271 ss.

330 Cfr. ivi, pp. 276 ss.

331 Cfr. ivi, pp. 280-281.

332 Cfr. ivi, pp. 282 ss.

333 Cfr. ivi, pp. 291 ss.

334 Cfr. ivi, p. 294.

335 Cfr. ivi, pp. 295 ss.

336 Ivi, p. 297.

337 Cfr. G. Bonura, *Il gioco del romanzo. Ventisei anni (1971-1995) di narrativa italiana*, Firenze, Giunti 1988, pp. 100 ss.

338 Romanzo apocalittico ambientato alle soglie del 2000, dove vi compaiono alcuni personaggi ebrei come la Ester

(1988); *Bocca di Leone* (Milano 1989); *Giulioverme e altri racconti* (Milano 1990); *Sulle rive del Mar Nero* (Premio Rhegium Julii e Frontino-Montefreldro, Milano 1992); *La notte dell'angelo* (Premio Oplonti e Premio Penne Milano 1994); *Giuliano l'Apostata* (Milano 1997); *Tra la perduta gente* (Cinisello Balsamo 1999); *Dal Giardino Murato* (Premio Elba, Padova 2002); *C'era una volta a Roma, Trilussa* (Milano 2004); *Minotauro* (Milano 2008).

La prima parte narra l'incontro tra il protagonista e il «mostro». Siamo a Roma nell'ultima era fascista. Benito è figlio di Elena e di padre sconosciuto. La madre, una donna bellissima, «vedova, o ex mantenuta, questo non l'ho mai saputo con precisione»³³⁹, fa del figlio una sorta di doppione mascolino, «la sua possibile estensione, un mordere la realtà da semidio»³⁴⁰. Mentre cresce in un rapporto amore-odio verso la madre, Benito sa solo che il padre si chiamava Guido e che era un sedicente caduto nella guerra d'Abissinia³⁴¹. L'unico amico del ragazzo è Alfredo, assai più «virile» e quindi invidiato per la sua forza e per le sue doti di giovane bellimbusto³⁴². Con la guerra sopraggiunge il coprifuoco, poco gradito da Benito, che ne discuteva spesso con la madre. Elena ha una visione dicotomica della realtà: da una parte vi sono gli eletti, dall'altro i respinti. I secondi, vittime del destino, vi erano sempre d'origine cripto-semita, anche se la donna si duole delle leggi razziali³⁴³. Benito deve il suo nome a un auspicio materno dopo l'ascesa di Mussolini. Anzi, sospetta che lei abbia troncato col suo amante («il Commendatore») proprio perché questi voleva scacciarlo di casa³⁴⁴. La madre è la vera artefice della sua esistenza: l'ha aiutato a non partire per la guerra, ma esige da lui maggiore senso di responsabilità a scuola. Benito si sente sempre attraversato da sentimenti contrapposti verso di lei: odio e amore³⁴⁵. Benito e Alfredo sono giovani fascisti. Un giorno l'amico gli proibisce di avere rapporti con una ragazza di facili costumi (Mariuccia), verso cui prova un sentimento amoroso. Ma lo dirotta verso il «mostro», un'ebrea del ghetto che ha una «sfasatura»³⁴⁶. Elena è sospettosa verso il silenzio astioso del figlio: si rende conto che sta covando qualcosa³⁴⁷. Il fratellino Davide l'accompagna nel palazzo gentilizio dove alberga il «mostro». Il primo appuntamento finisce male: il ragazzo è insospettito da quei strani rituali³⁴⁸. La seconda volta va un po' meglio: riesce a vedere alcune parti del suo corpo nascosto dietro il paravento. Rachele (così si chiama) porta una maschera sul viso, perché i genitori – secondo il fratello – «dicheno che fa senso»³⁴⁹.

dell'omonimo libro biblico. Cfr. L. Desiato, *Come il fuoco*, Milano, Mondadori, 1986.

339 Cfr. L. Desiato, *Benito e il mostro*, Milano, Mondadori, 1976, p. 10.

340 Ivi, p. 12.

341 Cfr. ivi, pp. 19 ss.

342 Cfr. ivi, pp. 24 ss.

343 Cfr. ivi, pp. 29 ss.

344 Cfr. ivi, pp. 38-39 ss.

345 Cfr. ivi, pp. 32 ss.

346 Cfr. ivi, pp. 38-39.

347 Cfr. ivi, pp. 40 ss.

348 Cfr. ivi, pp. 44 ss.

349 Ivi, p. 57.

Benito è attratto da questa figura pseudo-demoniaca: sa che gli ebrei sono «vietati» per legge, ma – come tali – suscitano in lui una strana curiosità. La volta successiva il ragazzo riesce finalmente a vedere quasi del tutto la giovane ebrea. Rachele non parla, ma gli scrive la sua vita su alcuni bigliettini: ha venticinque anni e non è mai uscita di casa; è una sorta di «sepolta viva»; desidera che Benito le parli del mondo³⁵⁰. Il ragazzo parla con Davide del «mostro»: il fratello gli spiega le sue abitudini e le sue idiosincrasie. Benito comincia lentamente a mettere in discussione il suo pregiudizio antiebraico³⁵¹. Conosce il suo gatto Asmodeo. Durante un'altra visita, la ragazza gli fa vedere il capo e una parte del volto. Benito è come inebetito di fronte a quella figura: non sa se Rachele sia figlia di una deformazione o il prodotto di qualche alchimia giudaica³⁵². Benito ritorna dalla ragazza dopo l'8 settembre del 1943. La pungola con una serie di pregiudizi sugli ebrei. La ragazza gli tiene testa: gli ebrei non si sentono vittime, ma diversi, arsi da un senso di colpa. Benito non ha la forza di smascherarla³⁵³. Continua a parlarle della sua vita da «bastardo», quasi come se cercasse in lei le risposte che non riesce a trovare³⁵⁴. Il giovane conosce Beniamino, il padre di Rachele, con cui discute di politica e società³⁵⁵. In quei giorni Elena riprende Benito per le sue frequentazioni: teme che gli ebrei possano averlo «traviato». Ma Benito è deciso a continuare per la sua strada, pur sapendo che qualcosa di terribile si sta preparando per loro³⁵⁶. Prima di un'altra visita a Rachele, il ragazzo si reca da Betsabea, una chiromante che gli dà una conchiglia da portare al «mostro»³⁵⁷. Benito siede di fronte alla ragazza con sguardo timoroso: «ci venivo, in questa casa notturna, ma delle mie visite, avevo paura di trarre logiche conseguenze, la decisione per un'avventura senza ritorni»³⁵⁸.

Benito si è ormai innamorato di Rachele. Un giorno la ragazza gli chiede di aiutarla a lavarsi: ondeggia di fronte a lui a passi di danza con il petto seminudo³⁵⁹. Un'altra volta lo prega di portarla a vedere il mare azzurro³⁶⁰. Benito teme d'impazzire di fronte a quell'idillio: non sa quanto resisterà in quella gabbia senza poter rivedere la luce del sole. Per alcuni giorni Rachele si rifiuta di vederlo, accampando motivi di salute. Benito s'insospettisce. Incontra la madre Esterina, che le parla di lei e della sua versione della «mostruosità»: sarebbe la conseguenza della punizione divina per il comportamento del padre verso una donna cristiana suicida³⁶¹. Benito è preoccupato per le intenzioni del maggiore Kappler, ma Rachele sembra essere

350 Cfr. *ivi*, pp. 61 ss.

351 Cfr. *ivi*, pp. 64 ss.

352 Cfr. *ivi*, pp. 70 ss.

353 Cfr. *ivi*, pp. 75 ss.

354 Cfr. *ivi*, pp. 82 ss.

355 Cfr. *ivi*, pp. 94 ss.

356 Cfr. *ivi*, pp. 100 ss.

357 Cfr. *ivi*, pp. 106 ss.

358 *Ivi*, p. 111.

359 Cfr. *ivi*, pp. 115 ss.

360 Cfr. *ivi*, pp. 122 ss.

361 Cfr. *ivi*, pp. 127 ss.

indifferente alle sorti del suo popolo. Il «mostro» riesce a sopravvivere alla razzia nazista³⁶². Benito e la ragazza trascorrono il tempo in un'atmosfera rarefatta e fuori dal tempo, pensando a ciò che la loro vita avrebbe potuto essere se non fossero stati ciò che sono³⁶³. I parenti della ragazza sono stati deportati. Piomba una tristezza cupa sulla casa di Rachele. La ragazza spera di potersi operare in volto per essere finalmente «normale»³⁶⁴. Benito decide di portarla all'aperto: tra una ronda e l'altra, visitano le strade notturne della città³⁶⁵. Giunge il momento dell'addio: Rachele si trasferisce a Palestrina da parenti non ebrei. Rachele sembra inizialmente contenta della partenza, ma poi, di fronte alla tristezza di Benito, vi si oppone³⁶⁶. Il giovane accompagna il carretto di Betsabea, dove si trova nascosta Rachele, sino a San Giovanni³⁶⁷. Passano i mesi e Roma viene finalmente liberata dagli alleati. Davide avvisa Benito che Rachele è stata ferita da una scheggia durante un bombardamento³⁶⁸. Il 5 giugno, il giorno dopo la liberazione della «città aperta», Benito raggiunge Palestrina con l'aiuto di alcune camionette americane³⁶⁹. La città è semidistrutta. Betsabea l'avvisa che Rachele è morta sotto le macerie di un palazzo. Il corpo era intatto, ma testa non c'era più. A Benito non gli resta che una scatoletta con l'anello e le unghie dei lei³⁷⁰.

III.6 Giorgio Chiesura, *Devozione* (1990)

Se Rachele ha sofferto sul suo viso la mostruosità di un'intera epoca, il romanzo *Devozione* di Giorgio Chiesura (1990) ripresenta il tema della coazione a rivivere l'abbruttimento traslato in scenario borghese postbellico³⁷¹. Nato a Venezia nel 1921, Chiesura partecipa alla Seconda guerra mondiale come ufficiale dell'esercito. Nel 1943 si trova in Sicilia durante l'invasione anglo-americana. Contrariamente a molti suoi commilitoni, dopo l'8 settembre Chiesura decide di consegnarsi volontariamente prigioniero ai tedeschi e, rifiutando di aderire alla neonata Repubblica Sociale Italiana, viene internato per 19 mesi in un campo di prigionia tedesco. Rimpatriato al termine del conflitto, si laurea in filosofia del diritto sotto la guida di Norberto Bobbio. Dal 1947 al 1968 lavora come magistrato. Muore nella sua città nel 2003. Il periodo di prigionia in Germania e le sue conseguenze socio-antropologiche sono stati costantemente al centro della sua produzione saggistica e letteraria³⁷². Tra le sue opere, accanto

362 Cfr. *ivi*, pp. 142 ss.

363 Cfr. *ivi*, pp. 147 ss.

364 Cfr. *ivi*, pp. 155 ss.

365 Cfr. *ivi*, pp. 165 ss.

366 Cfr. *ivi*, pp. 172 ss.

367 Cfr. *ivi*, pp. 184 ss.

368 Cfr. *ivi*, pp. 191 ss.

369 Cfr. *ivi*, pp. 197 ss.

370 Cfr. *ivi*, pp. 200 ss.

371 Per certi versi simile è l'ambientazione di G. D'Amore che, ne *Gli scampati* (Napoli, Guida, 1977), narra l'incontro nella Roma post-bellica di un ebreo polacco e di un ufficiale nazista.

372 Cfr. P. Trevisan, *Giorgio Chiesura e il rifiuto della guerra. Ricezione di memorie non riconducibili al canone*

a *Devozione*, ricordiamo: *Ore volute* (Mantova 1941); *Non scrivete il mio nome* (Torino 1957); *Sicilia 1943* (Vicenza 1964); *La zona immobile* (Milano 1969); *Villa dei cani* (Venezia 2001)³⁷³.

Il protagonista di *Devozione*, romanzo scritto nella forma di memoriale, è un ebreo veneto scampato casualmente alla morte nei lager e rientrato nella sua villa familiare erede di una grande fortuna³⁷⁴. Nel giro di pochi mesi, grazie all'intervento di un avvocato suo amico, il protagonista (d'ora in poi lo chiameremo N) rientra in possesso di tutti i suoi averi e può permettersi di condurre una vita da redditiere³⁷⁵. N vive con poco in un'enorme casa vuota. Il suo vecchio fattore lo mette al corrente su ciò che era successo in sua assenza e gli permette di recuperare un po' di roba sparpagliata fra i mezzadri³⁷⁶. Un giorno N riceve la visita di una delegazione del CLN (Comitato di liberazione nazionale), che vuole rendere omaggio a un sopravvissuto della barbarie antisemita attraverso una cerimonia e una lapide in memoria degli ebrei deportati. N li sorprende: non vuole che i nomi dei suoi parenti siano messi insieme a quelli degli eroi e dei martiri della lotta antifascista «perché – osserva – loro non avevano lottato contro nessuno ma erano stati uccisi come bestie»³⁷⁷. N tenta di ritornare alla vita, ma sente di essere un «sopravvissuto», di sentirsi tale, di essere una sorta di cimelio del passato: prova vergogna per quello che è stato³⁷⁸. La solitudine di N è in realtà una sorta di punizione: quella di dover vivere. Proprio mentre sta meditando di impiccarsi in mansarda, si ricorda della sua vecchia passione per la fotografia. Gli capita di leggere il libro del «Poeta» (Primo Levi): contrariamente a N, il chimico torinese non si chiude in una disperata solitudine, ma vuole portare tutti «nell'Uragano e sull'Everest»³⁷⁹. Quell'inverno N (soprannominato «l'ebreo errante» o «l'ebreo matto» dai suoi paesani) inizia a tappezzare le stanze della sua enorme casa di fotografie: prima d'animali, poi d'insetti. Gli animali diventano le metafore della sua vita, della sua esistenza nel lager e del suo abbruttimento morale e civile³⁸⁰.

Ma un evento sembra sottrarlo alla sua introversione senza speranza. Una vecchia contadina offre prima sé, poi la nipote «maledetta» (già prostituta) come sua serva. La vecchia se ne va, ma lascia a N la giovane ragazza, pronta a fare «qualsiasi cosa». Proprio tutto? N la fa spogliare, ma proprio mentre sta per assalirla «la muraglia dell'orrore si alzò di colpo fra me e

resistenziale, Università degli studi di Venezia, tesi di laurea triennale, relatore prof. A. Casellato, anno accademico 2006-2007 (www.unive.it/media/allegato/dipartimenti/studi_storici/.../Trevisan.pdf)

373 Si tratta della seconda edizione di *Devozione*, con la particolarità che l'autore ha eliminato i capitoli dedicati a Primo Levi, che gli avevano causato una serie di critiche. Cfr. G. Chiesura, *Villa dei cani*, Venezia, Marsilio, 2001.

374 Cfr. id., *Devozione*, Milano, Mondadori, 1990, pp. 7 ss.

375 Cfr. ivi, pp. 13 ss.

376 Cfr. ivi, pp. 19 ss.

377 Ivi, p. 27.

378 Cfr. ivi, pp. 31 ss.

379 Ivi, p. 42.

380 Cfr. ivi, pp. 51 ss.

lei»³⁸¹. Motivo? N fu un *Sonderkommando*, uno della “Squadra speciale”, cioè un prigioniero preposto allo smistamento dei condannati a morte. Prova dunque ribrezzo per ogni forma di nudità³⁸². Un giorno aveva provato ad avvicinare una ragazza a una festa, ma si era buscato una strana febbre. N, che aveva capito che gli era **«proibito per sempre toccare una carne umana»**³⁸³, si limita a fotografare la giovane nuda di fronte a lui. Ne diviene la sua modella³⁸⁴. N e Antonia (Tonina) vivono una vita in simbiosi: la vecchia contadina non si avvicina più alla villa (viene pagata a distanza); N può fotografare la ragazza nuda anche all'aperto. Fa costruire un atelier per lei al secondo piano della sua abitazione³⁸⁵. Fra la bellezza del corpo e del viso di Tonina (specchio della sua anima) non c'è alcuna differenza³⁸⁶. N descrive accuratamente le foto del corpo della ragazza: vive in uno stato di eccitazione sessuale continua, ma non può fare altro che limitarsi alla sua immagine riflessa³⁸⁷. N è convinto che, impossessandosi dell'anima di Tonina, prima o poi ne avrebbe avuto anche il corpo³⁸⁸. Saltuariamente il ricco ebreo veneto segue i destini dei suoi correligionari e del «Poeta»³⁸⁹. Un giorno N, convinto che dagli orifizi del corpo si possa raggiungere l'anima, chiede ad Tonina di depilarsi le parti basse per poter fotografare meglio il suo pube³⁹⁰. Ma proprio l'infatuazione e la pazzesca speranza di tornare alla vita coincidono con il suo allontanamento dal «Poeta», perché dice di aver abbandonato, dimenticato il mondo dei lager. Ma è mai possibile farlo?³⁹¹

Il rapporto fra N e Tonina va normalizzandosi. Ma la ragazza si rende conto di esercitare un potere su di lui: gli chiede vestiti nuovi, suppellettili e, se non viene soddisfatta, s'incapriccia come una mantenuta³⁹². N scopre con sorpresa che Tonina è una delle poche donne a secernere un profumo di muschio come atavico segnale sessuale³⁹³. La ragazza si assenta alcuni giorni perché la nonna si è fatta male cadendo. Ma è una bugia: la vecchia gli conferma che Tonina era fuggita coi soldi che avrebbe dovuto darle³⁹⁴. N si reca prima dalla famiglia del suo presunto fidanzato, poi nel negozio dove ha ordinato gli abiti, infine in città a V. Qui, fuori dal suo eremo, vedendo i volti di donne giovani e meno giovani, comincia a capire il suo bisogno per Tonina, il suo bisogno «inappagato di possedere un corpo-anima»³⁹⁵. N, sfogliando una rivista, si

381 Ivi, p. 64.

382 Cfr. ivi, p. 67 ss. Sulla figura del *Sonderkommando* si veda S. Venezia, *Sonderkommando Auschwitz. La verità sulle camere a gas. Una testimonianza unica*, Milano, Rizzoli, 1999.

383 Ivi, p. 70. Lo stampatello è dell'autore.

384 Cfr. ivi, pp. 73 ss.

385 Cfr. ivi, pp. 83 ss.

386 Cfr. ivi, pp. 87 ss.

387 Cfr. ivi, pp. 93 ss.

388 Cfr. ivi, pp. 101 ss.

389 Cfr. ivi, pp. 113 ss.

390 Cfr. ivi, pp. 123 ss.

391 Cfr. ivi, pp. 149 ss.

392 Cfr. ivi, pp. 153 ss.

393 Cfr. ivi, pp. 159 ss.

394 Cfr. ivi, pp. 165 ss.

395 Ivi, p. 174.

ricorda delle foto pornografiche che giravano nel suo collegio lussemburghese quando studiava prima della guerra³⁹⁶. N vorrebbe fotografare alcune prostitute, ma loro si rifiutano: vogliono solo «affittare» il loro corpo³⁹⁷. In attesa di trovare Tonina, N se ne torna al suo eremo, dove trascorre le giornate sfamando gli animali selvatici. Un giorno ferisce a morte un lupo³⁹⁸. N sente dentro di sé una trasformazione: ha fame di un corpo di donna qualsiasi, non solo di Tonina. Decide di pubblicare un annuncio sul giornale richiedendo una modella per nudi fotografici³⁹⁹. Si presentano molte ragazze per la selezione, ma N decide di assumerle in gruppo⁴⁰⁰. Lo studio non è in casa, ma nella stalla e negli esterni, dove le ragazze assumono le posizioni più impensabili⁴⁰¹. N sente di rivivere l'esperienza del lager: «Io non potevo capire, non indagavo perché in me, sesso, morte ed orrore si fossero così confusi da trasmutarsi l'uno in altro con tanta facilità. Facilmente? No, fatalmente. In maniera inevitabile. Non ero forse e non sono per sempre un ex-*Sonderkommando*? So solamente che volevo continuare, che lo dovevo. Mi ricordavo che un tempo avevo sperato tutt'altro. In mezzo ai fumi dell'alcool a volte appariva Tonina. Ma allora la scacciavo subito. Lei non c'entrava con questo. C'era qualcosa, qualcuno che io volevo punire, umiliare fino allo spasimo. Ma chi o cosa non lo sapevo»⁴⁰².

Ma proprio in quel frangente delirante riappare il «Giusto». Con un libro è come se gli gridasse basta alle sue finte realtà: parla dell'inestinguibile memoria dell'immensa offesa. «Parlò di me con orrore, con rivolta di tutto l'animo, ma rinunciò a giudicare»⁴⁰³. N si sente risollevato del suo ritorno sull'Everest. Un giorno le modelle si ribellano: vogliono sapere che cosa ne è delle loro foto. N dice loro che non vengono pubblicate, che restano solo a sua disposizione. Proprio mentre le ragazze attendono una risposta, N richiama con un fischio i suoi cani. Le ragazze scappano via per non tornare più⁴⁰⁴. Un prete si reca a trovarlo per chiedergli spiegazione di ciò che è successo: le ragazze minacciano di aizzargli contro i loro amici; N ormai è odiato e invisito da tutti in paese. L'ebreo decide di raccontargli tutta la sua storia e, misteriosamente, suscita solidarietà nell'uomo di chiesa. Motivo? Il prete gli confessa di avere tendenze pedofile, di capire la sua sofferenza, ma anche di affidarsi alla volontà di Dio⁴⁰⁵. Pochi giorni dopo avviene il «miracolo»: Tonina è tornata da lui, con un bimbo bastardo in grembo⁴⁰⁶. Riprende saltuariamente a fare la modella. N, fotografando il suo pancione, avverte un senso di rinascita:

396 Cfr. *ivi*, pp. 175 ss.

397 Cfr. *ivi*, pp. 185 ss.

398 Cfr. *ivi*, pp. 189 ss.

399 Cfr. *ivi*, pp. 193 ss.

400 Cfr. *ivi*, pp. 199 ss.

401 Cfr. *ivi*, pp. 207 ss.

402 *Ivi*, p. 211.

403 *Ivi*, p. 214.

404 Cfr. *ivi*, pp. 217 ss.

405 Cfr. *ivi*, pp. 227 ss.

406 Cfr. *ivi*, pp. 237 ss.

potrebbero vivere tutti e tre felici e contenti⁴⁰⁷. Il giorno dopo la nascita del maschietto di Tonina, il «Poeta» si suicida. N, leggendo le pagine de *I sommersi e i salvati*, si rende conto che il *Sonderkommando* dentro di lui c'è ancora, che non può dimenticare: «Ma chi non può dimenticare non può tentare di vivere»⁴⁰⁸. Tonina va a trovarlo dopo il parto: gli chiede aiuto per un giovane che vorrebbe sposarla, ma che ha bisogno dei soldi per acquistare l'officina. N l'aiuta con piacere⁴⁰⁹. Pochi giorni dopo spedisce al suo avvocato il testamento: lascia tutto a Tonina, a condizione che «tenga costantemente il suo sesso ben depilato esattamente come quando io glielo fotografavo», eccetto un colle vicino alla villa, destinato al Vescovo perché vi crei una colonia elioterapica per giovani ragazzi, capeggiata a vita dal buon parroco pederasta⁴¹⁰. N distrugge tutte le foto di nudi e dei cani, eccetto una della vagina di Tonina. Poi si reca in mansarda, si spoglia e si impicca davanti al suo apparecchio regolabile:

Mentre il mio corpo penzolante ruoterà sopra se stesso per effetto della torsione impressa prima alla corda, verrà scattata una sua foto ad ogni quinto di secondo.

E, se avrò fortuna da avere una bella erezione e magari anche di spruzzare attorno un poco di sperma, avremo una serie di foto sicuramente molto amene.

Purtroppo non sarò io ad occuparmene in seguito: a svilupparle, ingrandirle, sceglierne i particolari, trovare per ogni dettaglio la carta che più gli si adatta e temo che in nano ad un altro, che sia incapace di leggerle, queste mie ultime foto diventeranno foto oscene.

Ma me ne importa ben poco. Pochissimo anzi. Anzi niente⁴¹¹.

IV. *L'Olocausto in Italia: La Storia di Elsa Morante* (1974)

IV.1 L'autrice

La Storia di Elsa Morante (1974), uno dei principali romanzi storici italiani del secolo passato, rappresenta una riflessione narrativa sul destino dell'uomo (e dell'ebreo) riletto attraverso lo spartiacque dell'Olocausto⁴¹². Nata a Roma nel 1912 da una maestra ebrea (Irma Poggibonsi) e un impiegato delle poste (Francesco Lo Monaco) ma riconosciuta dal marito di

407 Cfr. *ivi*, pp. 245 ss.

408 *Ivi*, p. 253.

409 Cfr. *ivi*, pp. 255 ss.

410 Cfr. *ivi*, pp. 263 ss.

411 *Ivi*, p. 267.

412 Sulla produzione letteraria della Morante si veda A.R. Pupino, *Struttura e stile nella narrativa di Elsa Morante*, Ravenna, Longo, 1968; C. Sgorlon, *Invito alla lettura di Elsa Morante*, Milano, Mursia, 1972; G. Venturi, *Morante*, Firenze, La Nuova Italia, 1977; D. Ravanello, *Struttura e follia nei romanzi di Elsa Morante*, Venezia, Marsilio, 1980; C. Garboli, *Gioco segreto. Nuove immagini di Elsa Morante*, Milano, Adelphi, 1995; S. Lucamante, *Elsa morante e l'eredità proustiana*, Fiesole, Cadmo 1998; M. Bardini, *Morante Elsa, italiana, di professione poeta*, Pisa, Nistri-Lischi, 1999; C.K. Jorgensen, *Visione esistenziale nei romanzi di Elsa Morante*, Roma, L'Erma, 1999; F. Giuntoli Liverani, *Elsa Morante. L'ultimo romanzo possibile*, Napoli, Liguori, 2008. Su *La Storia* più in particolare si veda: G. Bernabò Sacchi, *Come leggere "La Storia" di Elsa Morante*, Milano, Mursia, 1991; D. Von der Fehr, *Violenza e interpretazione. "La Storia" di Elsa Morante*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999.

Irma Augusto Morante, sorvegliante in un istituto di correzione giovanile, Elsa inizia giovanissima a scrivere filastrocche e favole per i bambini. Grazie al critico letterario Francesco Bruno, la giovane scrittrice pubblica i suoi racconti su riviste come «Il Corriere dei piccoli» e «Oggi». Nel 1936 conosce Alberto Moravia, che sposerà nel 1941 e da cui si separerà vent'anni dopo. Il rapporto con lo scrittore romano le permette di frequentare alcuni dei più grandi intellettuali italiani del secolo passato, come Saba, Bassani e Pasolini. Proprio nel 1941 appare la sua prima raccolta di storie: *Il gioco segreto* (Garzanti), cui segue l'anno successivo il libro per ragazzi *Le bellissime avventure di Caterì*. Dopo la caduta del fascismo, si rifugia col marito a Fondi, vicino a Latina, dove inizia a tradurre il diario di Katherine Mansfield. Nel 1948 la Morante pubblica il primo romanzo: *Menzogna e sortilegio* (Torino, Einaudi), che vincerà il Premio Viareggio e sarà tradotto in inglese. Nel 1957 pubblica *L'isola di Arturo*, che vincerà il Premio Strega e sarà da spunto all'omonimo film di Damiano Damiani. Nel 1958 pubblica una raccolta di poesie: *Alibi* (Milano, Longanesi). Cinque anni dopo è la volta di una seconda raccolta di racconti: *Lo scialle andaluso* (Garzanti). Nel 1968 appare un misto di poesia, canzoni e dialoghi: *Il mondo salvato dei ragazzini* (Einaudi). Del 1974 è il suo romanzo più noto: *La Storia* (Einaudi), uscito per la collana economica “Gli struzzi”, da cui Luigi Comencini trarrà uno sceneggiato tv nel 1986. Nel 1982 appare l'ultimo romanzo della Morante: *Aracoeli*. L'anno successivo, ormai malata, tenta il suicidio. Nel 1984 riceve il Prix Médicis per il suo ultimo romanzo. Scompare nel 1985 a seguito di un infarto.

IV.2 L'opera

Come abbiamo detto, *La Storia* è un romanzo storico, perché narra in maniera cronologica e abbastanza verosimile gli eventi di un particolare momento della storia italiana (l'epoca fascista, la Seconda guerra mondiale e il dopoguerra), ma – capovolgendo l'ottimismo hegeliano – aspira anche a fornire un'immagine critica della storia come cimitero dei rapporti umani, come terra di conquista del Potere e come disfatta della Natura. Il romanzo, suddiviso in nove parti (corrispondente ognuna a un anno, dal 1940 al 1948), narra le tristi vicende di una donna, dei suoi figli e delle persone che le gravitano intorno. Il filo-conduttore è rappresentato dalla violenza perpetrata dai danni dei più deboli (in tal senso, è un romanzo dostoevskiano) e dell'impossibilità di vivere un'esistenza autentica, naturale e libera (facendo proprio l'auspicio russoviano). La prima parte del romanzo narra le conseguenze della «violenza originaria»: Gunther, un soldato tedesco in attesa di partire per l'Africa, costringe una donna incontrata per le strade di Roma ad avere un rapporto sessuale con lui⁴¹³. La donna è la vedova trentasettenne Ida Ramundo (non molto dissimile dalla madre dell'autrice), figlia di una maestra ebrea patavina

413 Cfr. E. Morante, *La Storia*, introduzione di C. Garboli, Torino, Einaudi, 1995, pp. 15 ss.

emigrata a Cosenza (Nora Almagià) e del maestro Giuseppe Ramundo. A questo punto, l'autrice inserisce un lungo excursus sulla storia di Ida. Sappiamo dunque della madre, una maestra ebrea giunta in Calabria all'inizio del Novecento per insegnare in una scuola elementare. Qui si sposa col collega Giuseppe, figlio di una famiglia contadina e d'orientamento anarchico. Il rapporto di Nora con marito è tutt'altro che idilliaco, anzi la maestra ebrea rimpiange più volte il destino cieco che l'ha condannata a quella vita⁴¹⁴. La piccola Ida si rammenta assai bene dei discorsi materni sulla condizione ebraica, un vero e proprio «segreto»:

Nei riguardi del suo segreto ebraico, essa aveva spiegato alla figlia, fino da piccolina, che gli ebrei sono un popolo predestinato dall'eternità all'odio vendicativo di tutti gli altri popoli; e che la persecuzione si accanirà sempre su di loro, pure attraverso tregue apparenti, riproducendosi sempre in eterno, secondo il loro destino prescritto. Per tali motivi, era stata lei stessa a volere Iduzza battezzata cattolica, come il padre. Il quale, per il bene di Iduzza, aveva acconsentito, benché recalcitrante: piegandosi perfino, durante la cerimonia, per gli occhi del mondo, a farsi in fretta e furia un gran segnaccio di croce. Però in privato, invero, sul conto di Dio, lui soleva citare il detto: «"L'ipotesi DIO è inutile"» aggiungendoci in accento solenne la firma dell'Autore: «FAURE!» come faceva di regola alle sue citazioni⁴¹⁵.

Nel primo dopoguerra, Ida termina i propri studi magistrali sulle orme dei genitori. Conosce Alfio, un rappresentante di vernici e colori messinese, che sposerà nel 1924. L'anno successivo viene al mondo il figlio Antonio (detto Nino). Ida e Alfio, trasferitisi a Roma nel quartiere San Lorenzo, conducono una vita piuttosto anonima, costellata qua e là da una serie di lutti familiari. Nel 1936 muore Giuseppe di cirrosi al fegato⁴¹⁶. Poco tempo dopo sarà la volta di Alfio, colpito da un cancro che forse ha contratto durante la guerra d'Etiopia⁴¹⁷. La madre Nora, colpita da arteriosclerosi, muore sulla spiaggia mentre fantastica di andare in Palestina, lei che non conosceva assolutamente nulla del sionismo, ma che sperava di poter essere accolta come ebrea perseguita⁴¹⁸. Sono le leggi razziali a determinare una crescita di consapevolezza da parte di Ida: pur essendo stata battezzata, deve presentare la documentazione occorrente all'anagrafe per ottenere lo status di «mezzosangue». Ora comincia a sentirsi una «diversa»:

Ai tanti misteri dell'Autorità che la intimorivano, s'era aggiunta, adesso, la parola "ariani", che lei, prima, aveva sempre ignorato. Nel caso, in realtà, quella parola non aveva nessun significato logico; e le Autorità avrebbero potuto sostituirla, a loro piacere, e agli stessi effetti pubblici, con "pachidermi", o "ruminanti", o altra qualsiasi parola. Ma alla mente di Iduzza essa tanto più si faceva autorevole, perché arcana.

Nemmeno da sua madre, essa non aveva udito mai questo titolo «ariani», anzi lo stesso titolo di "ebrei" per

414 Cfr. *ivi*, pp. 20 ss.

415 *Ivi*, p. 24.

416 Cfr. *ivi*, p. 42.

417 Cfr. *ivi*, p. 43.

418 Cfr. *ivi*, pp. 46 ss.

la piccola Iduzza, laggiù nella casa di Cosenza, era rimasto un oggetto di grande mistero. Se non dalla stessa Nora nei suoi concili segreti, esso addirittura non veniva mai pronunciato invano, in casa Ramundo! Ho saputo che una volta, in una delle sue grandi perorazioni anarchiche, Giuseppe uscì a proclamare, con voce tonante: «Verrà giorno che signori e proletari, bianchi e neri, femmine e maschi, "ebrei" e cristiani, saranno tutti uguali, nell'unico onore dell'uomo!!» Ma su quella parola gridata "ebrei", Nora dette una voce di spavento, e impallidì come a un malore grave; per cui Giuseppe tutto pentito le si fece vicino a ripetere, stavolta a voce bassissima: «... dicevo, "ebrei e cristiani"...» Quasi che col sussurrare la parola piano piano, dopo averla strillata forte forte, lui rimediasse al guaio!

A ogni modo, adesso, Ida imparava che gli ebrei erano diversi non solo perché ebrei, ma anche perché "non ariani". E chi erano gli "Ariani"? A Iduzza questo termine delle Autorità suggeriva qualcosa di antico e d'alto rango, sul tipo di "barone" o "conte". E nel suo concetto gli ebrei vennero a contrapporsi agli "ariani", più o meno, come i plebei ai patrizi (essa aveva studiato la storia!). Però, evidentemente, i non ariani, per l'Autorità, erano i plebei dei plebei! Per esempio, il garzone del panettiere, plebeo di classe, di fronte a un ebreo valeva un patrizio, in quanto ariano! E se già i plebei nell'ordine sociale erano una rognà, i plebei dei plebei dovevano essere una lebbra!

Fu come se le ossessioni di Nora, sciamaando in tumulto alla sua morte, fossero venute a nidificare dentro la figlia. Dopo la sua denuncia all'anagrafe, Ida aveva ripreso la stessa vita di prima. Campava proprio come un'ariana fra gli ariani, nessuno pareva dubitare della sua arianità completa, e le rare volte che dovette esibire i suoi documenti (per esempio alla Cassa Stipendi), sebbene il cuore le ballasse in petto, il cognome di sua madre passò del tutto inosservato. Il suo segreto razziale pareva sepolto, una volta per tutte, negli archivi dell'Anagrafe; però lei, sapendolo registrato in quei loculi misteriosi, tremava sempre che una qualche notizia ne trapelasse all'esterno, segnando lei stessa, ma Nino soprattutto!, col marchio dei reprobì e degli impuri. Inoltre, specie a scuola, nell'esercitare, lei, mezza ebrea clandestina, i diritti e le funzioni dovuti agli "Ariani", si sentiva in colpa, come un'abusiva e una falsaria.

Anche nel giro delle sue spese quotidiane, essa aveva il sentimento di andare mendicando, come un cucciolo orfano e randagio, nel territorio altrui. Finché da un giorno all'altro, lei che prima delle leggi razziali non aveva incontrato mai nessun ebreo fuori di Nora, seguendo una sua pista incongrua s'orientò a preferenza nella cerchia del Ghetto romano, verso le bancarelle e le botteghe di certi ebreucci ai quali ancora a quel tempo era permesso di seguire nei loro poveri traffici di prima⁴¹⁹.

Mentre Ida affronta per la prima volta lo scoglio del «nome», Nino cresce come un classico «burino» di città: è ferventemente fascista, spavaldo, scurrile e sfrontato. È del tutto inconsapevole dei problemi identitari materni: lui è «ariano purosangue»⁴²⁰. La narrazione si sposta al gennaio del 1941, quando Ida incontra Gunther. Il soldato tedesco parte per l'Africa, dove morirà poco dopo⁴²¹, ma lascia un «peso» alla maestra calabrese: un bambino. Ida, che nasconde la gravidanza a Nino, teme che Gunther ritorni per accampare chissà quali diritti su di lui. Continua a insegnare alla scuola elementare, ma con sempre maggior fatica⁴²². Nell'estate del 1941 Nino parte per un campeggio d'avanguardisti fascisti. Una notte Ida sogna di essere respinta da un'ospedale in quanto ebrea. Un giorno si reca nel ghetto romano, «come attratta dagli odori e

419 Cfr. *ivi*, pp. 57-58.

420 Cfr. *ivi*, pp. 60 ss.

421 Cfr. *ivi*, pp. 63 ss.

422 Cfr. *ivi*, pp. 68 ss.

da una necessità»⁴²³. Qui conosce una levatrice ebrea napoletana, che chiama Ezechiele, e che l'aiuta a partorire il suo bambino. Si chiamerà Giuseppe, come il nonno materno⁴²⁴. Ida spaccia il figlio per trovatello, per non insospettire Nino e per non suscitare scandalo. Ma Nino, tornato dal suo campeggio, se ne innamora subito, instaurando un rapporto molto profondo che durerà sino alla fine. Sarà proprio lui a coniare per il fratellino il nome di Useppe⁴²⁵. Proprio la progressiva scoperta del mondo da parte di Useppe sarà l'argomento di lunghi tratti del romanzo: il bambino è precoce nell'intuizione del mondo, ma «tardo» nella sua capacità di esprimerlo. È una sorta di piccolo mistico russo trapiantato a Testaccio, un Buddha che incontra i fenomeni astrusi della malattia, della vecchiaia e della morte⁴²⁶. Useppe è molto legato a Blitz, il cane di Nino⁴²⁷. Ida continua la propria routine quotidiana cercando carpire informazioni sulla situazione bellica, oltre che dai notiziari propagandistici di Nino, dalla vecchia Ezechiele nel ghetto⁴²⁸.

La prima seria svolta nella vita della famiglia Mancuso-Ramundo si ha nel corso del 1943. Nino inizia alcune scorribande notturne alla ricerca di cibo per la sua famiglia⁴²⁹, ma è ormai insofferente verso la vita borghese e la scuola. In giugno comunica alla madre la sua intenzione di partire volontario per il fronte⁴³⁰. Ida, rimasta sola con Useppe, è costretta ad abbandonare la propria abitazione distrutta durante un bombardamento (dove perisce anche l'amato Blitz)⁴³¹. Si reca nella borgata di Pietralata, dove trova rifugio in uno stanzone condiviso da un vecchio marmorario comunista (Giuseppe Cucchiarelli, chiamato da Useppe Eppetondo) e da una famiglia mezzo napoletana e mezzo romana soprannominata – per via del numero – «i Mille»⁴³². Mentre Useppe fa conoscenza con il suo nuovo mondo⁴³³, il fascismo cade e l'armistizio di Badoglio sembra presagire alla fine della guerra. Proprio alla fine di settembre giunge nel rifugio un giovane disertore bolognese di nome Carlo Vivaldi, taciturno e riservato, che chiede e ottiene assistenza e solidarietà⁴³⁴. Poche settimane dopo è la volta di Nino e di altri due suoi compagni. Il giovane «burino» ha ormai abbandonato la fede fascista per sposarne un'altra: si chiama Assodicuori (Asso) ed è un partigiano comunista attivo nella zona dei Castelli⁴³⁵. Asso socializza con Carlo, che gli racconta la sua storia: è fuggito da un convoglio di deportati politici diretto in Germania, è un anarchico alfiere della «nonviolenza»⁴³⁶. Ida prova

423 Ivi, p. 93.

424 Cfr. ivi, pp. 94-95.

425 Cfr. ivi, pp. 96 ss.

426 Ivi, p. 122.

427 Cfr. ivi, pp. 103 ss.

428 Cfr. ivi, pp. 135 ss.

429 Cfr. ivi, pp. 147 ss.

430 Cfr. ivi, pp. 154 ss.

431 Cfr. ivi, pp. 167 ss.

432 Cfr. ivi, pp. 170 ss.

433 Cfr. ivi, pp. 178 ss.

434 Cfr. ivi, pp. 195 ss.

435 Cfr. ivi, pp. 209 ss.

436 Cfr. ivi, pp. 220 ss.

simpatia per il giovane, che le ricorda il padre per le simpatie politiche anarchiche e la madre per la parlata⁴³⁷. Proprio in quei mesi autunnali la situazione precipita: Eppetondo inizia la propria attività partigiana; i nazisti hanno razziato gli ebrei del ghetto⁴³⁸. Ida fantastica in maniera contraddittoria sulla loro sorte:

Ma più di tutto le dava riposo l'idea di andarsene con Usepe dentro il Ghetto, a dormire in uno di quegli appartamenti vuoti. Di nuovo, come in passato, le sue paure contraddittorie rincorrevano alla fine una cometa misteriosa, che la invitava in direzione dei Giudii: promettendole, laggiù in fondo, una stalla materna, calda di respiri animali e di grandi occhi non giudicanti, solo pietosi. Perfino questi poveri Giudii di tutta Roma, caricati sui camion dai Tedeschi, stanotte la salutavano come dei Beati che, all'insaputa loro e degli stessi Tedeschi, si avviavano, per una splendida turlupinatura, verso un regno orientale dove tutti sono bambini, senza coscienza né memoria...⁴³⁹

Proprio quel giorno, mentre è uscita a fare la spesa, Ida incrocia un'ebrea del ghetto che si reca alla stazione Tiburtina alla ricerca dei suoi parenti. Ida la segue e si ritrova davanti a uno spettacolo terribile: i vagoni-merci contenenti gli ebrei in procinto di essere deportati in Germania⁴⁴⁰. Carlo, che ha scoperto che la sua famiglia è stata uccisa dai nazisti, si unisce al gruppo partigiano di Nino col nome di Piotr, rinnegando il suo credo pacifista e anzi compiendo azioni di efferata violenza⁴⁴¹. Nino, che si è reso conto dell'origine ebraica di Carlo-Piotr, lo difende di fronte agli altri partigiani⁴⁴². Nel frattempo Ida, rimasta da sola con Usepe nello stanzone di Pietralata, riesce a ottenere una licenza temporanea per l'insegnamento, pur essendo ormai sotto la sorveglianza della polizia in quanto «sinistrata» e «mista ariana»⁴⁴³. All'inizio del 1944 i bombardamenti su Roma si intensificano: lo stanzone di Ida e Usepe si riempie di altri sfollati⁴⁴⁴. Remo, un'oste comunista vicino alla sua vecchia abitazione di San Lorenzo, visita lo stanzone di Pietralata, avvisando Ida che Asso e Piotr si sono rifugiati a Napoli per scampare al rastrellamento nazista (è morta, fra gli altri, la fidanzata di Nino Mariuccia)⁴⁴⁵. La morte di Eppetondo consente a Ida di appropriarsi di un'«eredità» di diecimila lire nascoste nel suo materasso⁴⁴⁶. Grazie a una sua collega anziana, Ida e Usepe si trasferiscono come affittuari a Testaccio dalla famiglia ciociara dei Marrocco. Qui riprendono una vita più dignitosa, anche se la vicinanza del ghetto evoca nella donna brutti ricordi e strane reminiscenze⁴⁴⁷. Gli ultimi mesi

437 Cfr. *ivi*, pp. 229 ss.

438 Cfr. *ivi*, pp. 234 ss.

439 Cfr. *ivi*, pp. 238-239.

440 Cfr. *ivi*, pp. 240 ss.

441 Cfr. *ivi*, pp. 252 ss.

442 Cfr. *ivi*, pp. 262 ss.

443 Cfr. *ivi*, pp. 276 ss.

444 Cfr. *ivi*, pp. 285 ss.

445 Cfr. *ivi*, pp. 295 ss.

446 Cfr. *ivi*, pp. 308-309.

447 Cfr. *ivi*, pp. 310 ss.

d'occupazione nazista sono i peggiori: Ida, che continua a insegnare, è costretta a compiere alcuni piccoli furti pur di sfamare il piccolo Usepe⁴⁴⁸. Finalmente giunge la liberazione di Roma. Nino ritorna in città durante l'estate, ma non prende contatti diretti con la famiglia. Alla fine dell'estate Carlo visita Ida: le rivela di chiamarsi Davide Segre e di essere ebreo⁴⁴⁹. Pochi giorni dopo è la volta di Nino, che confessa alla madre di sapere che Carlo era «giudio» e che anche lei lo era⁴⁵⁰. Davide, tornato a casa Marrocco alla ricerca di Nino e per passare un po' di tempo con Santina, una vecchia prostituta che leggeva le carte, rivela a Ida che Nino si è ormai dato all'attività di contrabbandiere⁴⁵¹.

Siamo all'alba del 1945. La lucrosa attività di Nino gli consente di promettere al fratellino molti regali. Il piccolo Usepe continua la propria scoperta del mondo: durante l'estate del 1945 vede su una rivista le foto di alcuni partigiani morti⁴⁵². Nell'autunno del 1945 ritornano gli ebrei sopravvissuti ai campi di Auschwitz e Treblinka⁴⁵³. Non ritorna, come spera la famiglia Marrocco, il loro figlio Giovannino, disperso sul Don, in Russia⁴⁵⁴. All'inizio del 1946 Ida e Usepe si trasferiscono in un alloggio proprio a Testaccio. Il bimbo soffre di incubi notturni. Ida lo porta da un medico, che gli prescrive un costituente⁴⁵⁵. Nino rientra nella loro vita a cavallo di una moto e in compagnia della cagna Bella: sembra aver dimenticato la rivoluzione e si è fidanzato con Patrizia, un'operaia alla manifattura dei tabacchi⁴⁵⁶. Davide, tornato a Mantova, senza più famiglia, decide di farsi assumere in una fabbrica come operaio, ma dopo pochi giorni è costretto ad abbandonare il lavoro, colpito dalla «paralisi dell'infelicità»: «Per qualsiasi azione reale, non importa se faticosa o rischiosa, il movimento è un fenomeno di natura; ma davanti all'irrealtà contro natura di una infelicità totale, monotona, logorante, ebete, senza nessuna risposta, anche le costellazioni - secondo lui - si fermerebbero...»⁴⁵⁷. Davide ritorna a Roma per riavvicinarsi a Nino, ma scopre che Santina è stata uccisa dal suo protettore⁴⁵⁸. Nino non ha intenzione di terminare gli studi e di «sistemarsi»: sente di far parte della «generazione della violenza» e di non potersi normalizzare⁴⁵⁹. Ida ha ripreso a insegnare, ma Usepe, precoce in tante cose, non può frequentare la prima: debole, gracile e piccolo per la sua età, comincia a manifestare i primi sintomi dell'epilessia⁴⁶⁰. Un altro lutto sconvolge la vita di Ida: Nino,

448 Cfr. *ivi*, pp. 324 ss.

449 Cfr. *ivi*, pp. 348 ss.

450 Cfr. *ivi*, pp. 355-356.

451 Cfr. *ivi*, pp. 357 ss.

452 Cfr. *ivi*, pp. 368 ss.

453 Cfr. *ivi*, pp. 376 ss.

454 Cfr. *ivi*, pp. 378 ss.

455 Cfr. *ivi*, pp. 395 ss.

456 Cfr. *ivi*, pp. 398 ss.

457 Cfr. *ivi*, p. 421.

458 Cfr. *ivi*, pp. 422 ss.

459 Cfr. *ivi*, pp. 434 ss.

460 Cfr. *ivi*, pp. 459 ss.

coinvolto in loschi traffici, muore in un incidente stradale. Il «muro del pianto» riecheggia tra le pareti della sua abitazione⁴⁶¹. Ida, che non si reca al funerale del figlio per non turbare Usepe, comincia a essere arsa dai sensi di colpa. Teme di essere licenziata dalla scuola per scarso rendimento. Un giorno incontra Vilma, la «professoressa del ghetto», sopravvissuta alla retata nazista⁴⁶².

All'alba del 1947 la casa Ramundo si giova di uno nuovo strumento tecnologico: il telefono. Ida teme che il «Grande Male» di Usepe sia la conseguenza dell'ereditarietà della sua «isteria»⁴⁶³. I medici, nonostante l'elettroencefalogramma, non si sbilanciano sulla diagnosi del bambino. Davide, che vive nella casa di Santina, si reca in visita a Ida e Usepe: si può permettere una breve vita di rendita, ma è intenzionato a ritornare a Padova⁴⁶⁴. Davide vive senza amore: si procura ogni tanto avventure mercenarie, non beve, ma inizia a drogarsi con oppiacei e con ipnotici acquistati in farmacia⁴⁶⁵. L'unica speranza nella sua triste vita è rappresentata dalle visite di Usepe e Bella durante le loro quotidiane scorribande: il giovane e il bambino si leggono vicendevolmente le loro poesie⁴⁶⁶. Usepe e Bella hanno modo di conoscere anche Pietro Scimò, un «ragazzo di vita» fuggito dal riformatorio, e Patrizia, l'ex fidanzata di Nino⁴⁶⁷. Una domenica, Davide e Usepe si recano in osteria per giocare a carte. Qui l'ebreo padovano (vero portavoce teorico della Morante), durante una conversazione con i commensali, esprime la propria filosofia della Storia e la propria avversione verso il Potere che produce, consuma e produce. Lui è «un ebreo»: il Potere ha bisogno di una colonna infame, di un diverso, di un «Nemico». Si nasce ebrei per caso, ma – continua – «non si nasce creature umane per caso!»:

[...] insomma "tuta" la Storia "l'è" una storia di fascismi più o meno larvati... nella Grecia di Pericle... e nella Roma dei Cesari e dei Papi... e nella steppa degli Unni... e nell'Impero Azteco... e nell'America dei pionieri... e nell'Italia del Risorgimento... e nella Russia degli Zar e dei Soviet "sempar e departùt" i liberi e gli schiavi... i ricchi e i poveri... i compratori e i venduti... i superiori e gli inferiori... i capi e i gregari... Il sistema non cambia mai... "se chiamava religion", diritto divino, gloria, onore, spirito, avvenire... "tuti" pseudonimi... "tute" maschere... Però con l'epoca industriale, certe maschere non reggono... il sistema mostra i denti, e ce lo stampa ogni giorno, nella carne delle masse, il suo vero nome e titolo... e non per niente, nella sua lingua, l'umanità viene nominata MASSA, che vuol dir "materia inerte"... E così, ormai ci siamo... questa povera materia de servissio e de fatica, se rende una pasta de sterminio e disintegrassione... "Campi di sterminio"... il nuovo nome della terra l'hanno già trovato... "Industria dello sterminio", questo è il vero nome odierno del sistema! E bisognerebbe mettercelo per insegna sui cancelli delle fabbriche... e sui portoni delle scuole, e delle chiese, e dei ministeri, e degli uffici, e sui grattacieli al neon... e sulle testate dei giornali... e sui frontispizi dei libri... anche dei testi COSIDDETTI rivoluzionari... "Quieren carne de

461 Cfr. *ivi*, pp. 464 ss.

462 Cfr. *ivi*, pp. 479-480.

463 Cfr. *ivi*, pp. 496 ss.

464 Cfr. *ivi*, pp. 511 ss.

465 Cfr. *ivi*, pp. 515 ss.

466 Cfr. *ivi*, pp. 520 ss.

467 Cfr. *ivi*, pp. 531 ss.

hombres"!!»⁴⁶⁸

Ma nessuno sembra ascoltare o prendere sul serio le sue parole. Useppe lo porta via dall'osteria prima che la situazione degeneri. La fine di Davide è vicina. Ormai è in preda a un vero e proprio delirio. Una notte muore per overdose («iperdose»): «La mia opinione – osserva l'autrice – sarebbe che Davide Segre, di sua natura, amava troppo la vita per disfarsene consapevolmente da un giorno all'altro. A ogni modo, lui «del suo gesto non ha lasciato nessuna spiegazione»⁴⁶⁹. Useppe, che sembra essersi calmato con il Gardenal, riesce a salvare la capanna di Scimò dall'assalto di due delinquenti («pirati»)⁴⁷⁰. Ma anche per lui la Storia ha decretato la fine: un giorno di giugno del 1947 Ida, tornata da scuola, trova il figlioletto disteso a terra esanime: «Tutta la Storia e le nazioni della terra s'erano concordate a questo fine: la strage del bambino Useppe Ramundo»⁴⁷¹. Ida veglia il figlio morto fino all'arrivo della polizia, che le porta via il corpo e abbatte Bella. La vita della donna è ormai finita: rinchiusa in un ospedale psichiatrico, muore nove anni dopo per «complicazioni polmonari in seguito a un comune attacco di febbre». «Io credo, invero, che quella piccola figura senile, di cui taluno ricorda ancora il sorriso quieto nei cameroni deliranti dell'O. P., non sia durata nove e più anni se non per gli altri, ossia secondo il tempo degli altri. Ugual al transito di un riflesso che, dal suo punto irrisorio, si moltiplica in altri e altri specchi a distanza, quella che per noi fu una durata di nove anni, per lei fu appena il tempo di una pulsazione. Lei pure, come il famoso Panda Minore della leggenda, stava sospesa in cima a un albero dove le carte temporali non avevano più corso. Essa, in realtà, era morta insieme al suo pisciarello Useppe (al pari dell'altra madre di costui, la pastorella maremmana). Con quel lunedì di giugno 1947, la povera storia di Iduzza Ramundo era finita»⁴⁷².

IV. Il problema dell'impossibile redenzione: «ebreo» e «giudio» nella *Storia*

La Storia è un romanzo che, sin dalla sua uscita, ha suscitato grandi consensi di pubblico e molte riserve dei critici. È piaciuto il ritratto realistico e popolare di un periodo fondamentale della storia italiana contemporanea e la caratterizzazione dei suoi personaggi (Useppe su tutti), mentre hanno suscitato alcune perplessità il carattere escatologico del romanzo, le sue chiavi di lettura ideologiche e il lessico volutamente popolare⁴⁷³. *La Storia*, però, è anche un romanzo ebraico, non soltanto per la presenza di personaggi ebrei, ma anche per la connotazione universalistica e assimilata fornita dall'autrice alla comunità ebraica italiana. Innanzitutto, nel

468 Cfr. ivi, pp. 570 ss.

469 Ivi, p. 621.

470 Cfr. ivi, pp. 625 ss.

471 Cfr. ivi, pp. 646-647 ss.

472 Cfr. ivi, pp. 648-649.

473 Cfr. G.C. Ferretti, *Il dibattito sulla "Storia" di Elsa Morante*, «Belfagor», XXX, 1975, pp. 93-98.

romanzo ricorrono spesso i termini «giudio-giudia» ed «ebreo-ebrea» per definire l'appartenenza etnico-religiosa dei vari personaggi. Talora i due termini sembrano utilizzati come sinonimi, ma – a ben guardare – non è così: il termine «giudio» è un'espressione squisitamente popolare per indicare una minoranza religiosa (probabilmente, si limita a indicare i soli membri di una determinata borgata romana), mentre «ebreo» viene utilizzato dalla burocrazia e dall'io-narrante. I termini assumono una connotazione classista: «giudio» è un termine popolare-proletario, mentre «ebreo» è un termine tecnico-borghese. Nino utilizza sempre il termine «giudio» per riferirsi all'appartenenza etnico-religiosa della madre e di Davide, pur non conoscendo esattamente il significato: sa solo che Karl Marx lo era! Ida è soprattutto una madre oppressa, che sente l'attrazione per il ghetto, ma che è ignara della violenza storica che perseguita una minoranza religiosa. Davide, invece, sa di essere ebreo: non è romano, è borghese e universalizza la categoria dell'ebreo. Usepe, l'ultimo «anello» della Storia, è un «ebreo» romano: non è parte integrante del ghetto, è figlio di una cattolica di madre ebrea, ma è soprattutto un «bastardo», figlio della violenza storica, personificata dal nazifascismo.

Questa distinzione classista e lessicale diventa, però, una differenza sostanzialmente esistenziale. Ida, che non è mai cresciuta a stretto contatto con l'identità ebraica della madre, se non per qualche sporadico riferimento in gioventù, comincia ad avvertire la propria «diversità» soltanto dopo la «violenza originaria» di Gunther: a eccezione della madre, non aveva mai conosciuto un ebreo; sente di essere discriminata con le leggi razziali del 1938, ma la sua esistenza continua sostanzialmente come prima; fa nascere Usepe da una levatrice del ghetto, quasi a volerne rimarcare un'appartenenza. Un'appartenenza che lei non potrà mai avere: Ida avvertirà sempre un sentimento di estraneità nei confronti dei «giudii» romani; cercherà di farsi riconoscere come tale alla stazione di fronte alla partenza dei vagoni-merci per la Germania, ma desisterà dallo sforzo (i «giudii» sembrano non riconoscerla); si recherà a visitare le abitazioni vuote del ghetto nella primavera del 1944, quasi a volerne assaporare il senso di un nido. Ida non è una «giudia romana», ma non è nemmeno un'«ebrea» a tutto tondo: è soltanto una «mezza ebrea». Forse, proprio questa sua terzietà non la farà morire subito dopo la guerra, come gli altri protagonisti del romanzo, ma solo una decina di anni dopo. Ida non ha consapevolezza della Storia, ma vede l'evoluzione del percorso umano come qualcosa di gigantesco, di misterioso e di impersonale. Insomma, come a un enorme Moloch che esige temporaneamente sacrifici umani per placare la sua sete di sangue. Ida rappresenta la «maternità» dolorosa, umiliata e schiacciata dal Potere cieco e impersonale, che dà vita alla Storia umana, ma che non può esserne del tutto cancellata, pena la fine della storia stessa. È la condizione necessaria della Storia, ma non ne può essere la protagonista. È l'anello di congiunzione tra la Storia e la Natura: serve a entrambe, ma non può essere mai tutto al centro del destino umano.

Nino e Usepe non sono «giudii», ma finiscono per pagare lo scotto dei loro natali e della loro condizione sociale. Nino viene a scoprire tardi che la madre è «giudia» (secondo il lessico borgatario), anche se Ida lo nega recisamente. Nino, che è stato fascista per esuberanza e comunista per contrappasso, non nutre alcun pregiudizio verso i «giudii»: sa solo che lui non lo è, così come Usepe. L'unica differenza che riconosce è quella fra maschi e femmine: le «giudie» non si riconoscono dalle altre, mentre i «giudii» sì («E invece ai maschi je se vede, perché – osserva – da regazzini je sgusciano la punta dell'uccello»)⁴⁷⁴. Pur non essendo giudio o ebreo secondo la legge nazifascista, Nino finirà per sacrificare la sua «gioventù bruciata»: pagherà un costo alla Storia per essere cresciuto senza padre e per essere un «ebreo» *de facto*. Usepe, la figura più poetica di tutto l'intero romanzo, quasi un emarginato della «ragione/logos» della Storia, paga un duplice scotto: quello di essere figlio bastardo di un nazista e di una «mezza ebrea». Privo anch'egli di una figura paterna, si troverà a vivere la sua breve esistenza in mezzo a una città martoriata dalla guerra. Fuori della Storia e «inutile» al funzionamento del suo ingranaggio, morirà senza una propria identità ben definita. Sia Nino, sia Usepe sono esseri spontanei, naturali, lontani dal Potere, ma mentre il primo è finito nel vortice della violenza e ne verrà risucchiato, il secondo non ha avuto nemmeno la possibilità di mettere tutti e due i suoi piedi sulla terra. La mente di Usepe ha rifiutato la Storia, cercando nella Natura una via espressiva alternativa. Ma il «Grande Male» finirà per prevalere sulla sua debole costituzione.

Davide è, forse, il personaggio più consapevole – e quindi più sofferto – della Storia. Lui è «ebreo» di nome e di fatto: è nato da genitori ebrei e sente di far parte di una categoria spirituale ben precisa. Davide è anche un borghese istruito, si trova, nel corso del romanzo, a interagire con popolani e persone semplici. Cercherà vanamente di spiegar loro il lato oscuro del mondo, ma non troverà alcuna solida solidarietà, se non quella umana di Nino e Usepe. Il fallimento di Davide è anzitutto un fallimento comunicativo: ragione con categorie esistenziali che non gli competono. Davide è borghese, ma vorrebbe essere un popolano, un proletario. Parla da borghese a un proletario, a un «giudio» da «ebreo». La sua fidanzata non ebrea (non a caso, un'operaia) lo lascia per mettersi con un fascista nel 1942. Pur non violento, Davide decide di diventare partigiano per «vendicarsi» della Storia che gli ha portato via la sua famiglia. Privo d'amore, si «accontenta» di avere sesso a pagamento con la vecchia Santina. Tornato al Nord, cercherà di lavorare come un operaio, ma resisterà solo 19 giorni al duro sistema della turnazione di fabbrica. Decide così di tornare a Roma, dove intende inibire la consapevolezza della Storia tramite la droga. Il punto di non ritorno sarà rappresentato dalla discussione in osteria, dove – come Carlo Pisacane a Sapri – verrà preso per un estraneo invasivo. Qui Davide afferma di essere «ebreo», ma si sente rispondere che gli ebrei sono cittadini come tutti gli altri. Il popolo

474 Cfr. Morante, *La Storia*, cit., pp. 355-356.

non ha dunque compreso la tragedia umana oppure l'ha compresa meglio di lui? Oppure è un problema di lessico? Davide non ha più la forza di sopportare la violenza della Storia e l'incomunicabilità fra le classi sociali: deciderà di porre fine definitivamente alla sua consapevolezza delle cose nel delirio di una notte⁴⁷⁵.

Il nodo della *Storia* è il suo carattere profondamente autobiografico. Abbiamo detto che è anche un romanzo ebraico, non soltanto per la presenza di personaggi ebrei, ma anche per la connotazione universalistica e assimilazionista fornita dall'autrice alla comunità ebraica italiana. È l'unica opera narrativa dove la scrittrice romana abbia esplicitamente sollevato il tema dell'identità ebraica⁴⁷⁶. Questo significa che la Morante ha cercato di rappresentare il mondo attraverso gli occhi di intellettuale donna, piccolo-borghese e progressista. La sua identità ebraica non è mai stata un problema: questo spiega la dicotomia giudio-ebreo e l'utilizzo della prima espressione come gergo lessicale popolare e la seconda come espressione della violenza universale. *La Storia* ha decretato la persecuzione dei deboli e la strumentalizzazione dei forti all'unico scopo di perseguire il Potere (o il «dominio», come avrebbero detto gli intellettuali della Scuola di Francoforte). L'Olocausto degli ebrei rappresenta soltanto un'occasione propizia per mostrare le «leggi» della Storia in azione e la sua netta contrapposizione con la «naturale» bontà umana. Questo spiega perché i protagonisti vivano ai margini della razzia nazista dell'ottobre del 1943, ma non ne siano fagocitati. Non perché siano dei privilegiati osservatori, ma semplicemente perché la loro ora non è ancora giunta. Ida è anzitutto una madre: la sua funzione procreatrice è essenziale. Nino è anzitutto figlio della «generazione della violenza» e – incapace di normalizzarsi – morirà in un incidente stradale. Useppe è figlio della Storia e della Natura: morirà per l'impossibilità che i due mondi comunichino effettivamente fra loro. Davide è un intellettuale che si scopre ebreo con la guerra: morirà per l'incapacità di essere «giudio» o di accettare in tutto e per tutto la «violenza primigenia». I «soccombenti» della *Storia* sono dunque tutti coloro che non sanno accettare sino in fondo l'impossibile redenzione dell'umanità e che, in un modo o nell'altro, cercano di cancellarne il «peccato originale».

V. ... e altrove: Se non ora, quando? di Primo Levi (1982)

V.1 L'autore

Pochi anni dopo *La Storia* di Elsa Morante appare l'unico vero romanzo di Primo Levi:

475 Sulla sua figura si veda E. Puggioni, *Davide Segre, un eroe al confine della modernità*, Alessandra, Edizioni dell'Orso, 2006.

476 Alcuni riferimenti a personaggi ebrei vi sono nei racconti *Il ladro dei lumi* (1935, poi pubblicato nella raccolta *Lo scialle andaluso*, Torino, Einaudi, 1963) e *La vecchiaia* (1937, poi pubblicato in *Racconti dimenticati*, a cura di I. Babbioni e C. Cecchi, presentazione di C. Garboli, Torino, Einaudi, 2004, vol. II), nonché nell'ultimo romanzo *Aracoeli* (Torino, Einaudi, 1982), dove si fa riferimento a un vecchio ebreo di nome Scialom, fuggito dalla Russia e rifugiatosi sui monti.

Se non ora, quando? (Premi Campiello e Viareggio, 1982). È curioso che il narratore per eccellenza dell'Olocausto in Italia abbia deciso di dedicare la sua unica vera opera romanzesca a un gruppo di ebrei askenaziti in lotta contro l'antisemitismo nazista (e comunista), rinunciando – forse per motivi biografici – a ritrarre l'azione dei suoi correligionari italiani⁴⁷⁷. Forniamo alcune annotazioni bio-bibliografiche essenziali dello scrittore, peraltro universalmente noto. Nato a Torino nel 1919 da Ester Luzzati e Cesare Levi, ebrei d'origine provenzale e spagnola, si iscrive nel 1934 al Liceo classico “D'Azeglio”, dove insegnavano alcuni illustri docenti antifascisti. Dopo il diploma classico, nel 1937 si iscrive alla facoltà di chimica poco prima delle leggi razziali. Il giovane Primo riesce quindi a laurearsi con lode nel 1941. Lavora in maniera semi-legale prima a Torino, poi a Milano presso una fabbrica svizzera di medicinali. Qui viene a contatto con ambienti antifascisti militanti ed entra nel Partito d'Azione. Arrestato nel dicembre del 1943 nel villaggio valdostano di Amay, viene trasferito nel campo di transito di Fossoli. Nel febbraio del 1944 inizia il viaggio della morte che lo condurrà ad Auschwitz. Per una serie di circostanze fortuite, riesce a sopravvivere sino alla liberazione del lager per mano dell'Armata Rossa, avvenuto il 27 gennaio 1945. Dopo un lungo viaggio durato mesi, giungerà in Italia nell'ottobre del 1945. Di ritorno a Torino, viene assunto in una fabbrica di vernici di Settimo Torinese, conosce e poi sposa Lucia Morpurgo. Nel 1947 pubblica *Se questo è un uomo*, una sorta di diario della sua prigionia. Il successo di pubblico gli arride solo dieci anni dopo, quando il suo libro viene pubblicato dall'editore Einaudi e viene tradotto in altre lingue. Nel 1962 appare *La tregua* (Premio Campiello), dove racconta il lungo viaggio di ritorno in Italia. Nel 1966 pubblica la raccolta di racconti *Storie Naturali*. Nel 1971 è la volta della raccolta di racconti fantascientifici *Vizio di forma*. Nel 1975, in concomitanza col suo pensionamento, esce la raccolta di racconti semi-autobiografici *Il sistema periodico*. Tre anni dopo è la volta di un'altra raccolta di racconti: *La chiave a stella* (premio Strega). Nel 1981 appare la raccolta di racconti *Lilith*. L'anno successivo è la volta del suo primo e unico romanzo: *Se non ora, quando?*. Nel 1986 pubblica una raccolta di saggi sull'Olocausto: *I sommersi e i salvati*. Muore nell'aprile del 1987 cadendo dalla tromba delle scale della sua abitazione torinese.

⁴⁷⁷ Sulla produzione di Primo Levi si vedano i seguenti studi recenti: R.S.C. Gordon, *Primo Levi. Le virtù dell'uomo normale*, Roma, Carocci, 2003; E. Ferrero, *Primo Levi. La vita e le opere*, Torino, Einaudi, 2007; D. Scarpa, *Il segno del chimico. Dialogo con Primo Levi*, Torino, Einaudi, 2010; M. Bucciattini, *Esperimento Auschwitz*, Torino, Einaudi, 2011; A. Di Meo, *Primo Levi e la scienza come metafora*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2011; E. Mattioda, *Levi*, Roma, Salerno, 2011. Sul romanzo *Se non ora, quando?* si veda: M. Belpoliti, *Primo Levi*, Milano, B. Mondadori, 1998, pp. 141-144; E. Bianchini, *Invito alla lettura di Primo Levi*, Milano, Mursia, 2000, pp. 152 ss.; V. Zaccaro, *Dire l'indicibile. Primo Levi fra testimonianza e racconto*, Lecce, Pensa multimedia, 2002, pp. 65-71; G. Brandone e T. Cerrato (a cura di), *I luoghi di Levi tra letteratura e memoria. Atti del Convegno di studi su Primo Levi (Liceo Classico D'Azeglio, Torino, 24-25 maggio 2007)*, Torino, Liceo Classico D'Azeglio, 2008, pp. 133-137.

V.2 L'opera

Se non ora, quando? narra il viaggio di ritorno alla «casa» storica (e morale) da parte di alcuni ebrei russi dal luglio 1943 al luglio 1945. Mendel (Menachem) e Leonid si incontrano in un fienile nei boschi di Brjanks, fra Bielorussia e Ucraina: il primo è un orologiaio-meccanico di un kolchoz, soldato dell'Armata rossa disperso, il secondo è un contabile moscovita fuggito da un lager tedesco. Entrambi sono ebrei, anche se appaiono subito le prime differenze caratteriali: il primo è un uomo posato e razionale, il secondo è irrequieto e piuttosto istintivo⁴⁷⁸. Mentre sono diretti verso le linee russe, incontrano un usbeco di nome Peiami, che bivacca vicino a un caccia tedesco abbattuto⁴⁷⁹. Mendel decide di unirsi alle bande partigiane nei paraggi, mentre Leonid lo segue solo per inerzia⁴⁸⁰. Dopo due settimane di cammino, i due soldati incontrano a Nivnoe un gruppo di partigiani capeggiato da Venjamín. Il partigiano decide di non accettarli tra loro per mettere a tacere i pregiudizi dei suoi commilitoni contro gli ebrei⁴⁸¹. Mendel e Leonid si dirigono verso Novelski, dove c'è un villaggio di ebrei armati. Il viaggio attraverso la palude è lungo ed estenuante⁴⁸². La «repubblica delle paludi», costruita intorno a un vecchio monastero, è retta dal comandante Dov, mentre la memoria storica è rappresentata da Adam, vecchio rappresentante del Bund (la socialdemocrazia ebraica nell'Europa Orientale)⁴⁸³. Mendel si adatta meglio di Leonid alla dura disciplina comunitaria di Novelski: anzi, sembra che Leonid abbia perso la voglia di vivere⁴⁸⁴. Un giorno Dov decide di spedirli a sabotare una linea ferroviaria utilizzata dai tedeschi. La missione riesce parzialmente: Leonid è dispiaciuto, perché avrebbe voluto regalare l'azione alla sua compagna Line⁴⁸⁵. Durante quei mesi autunnali si diffonde la speranza che, con la capitolazione dell'Italia, la guerra possa volgere al termine⁴⁸⁶. Dov spedisce una squadra di partigiani ebrei verso una «partita di caccia» antinazista organizzata dal mitico comandante partigiano russo Gedale⁴⁸⁷. Ma la rappresaglia tedesca non si fa attendere: alcuni ebrei ritornano nel ghetto di Soligorsk sfruttando un'«amnistia», mentre Mendel, Leonid e pochi altri sopravvivono all'attacco dei mezzi pesanti⁴⁸⁸.

Siamo a novembre. Il lungo inverno russo è ormai giunto. La piccola comitiva di ebrei viene catturata da una banda di partigiani di Ulybin a Turov⁴⁸⁹. Mendel e Piotr, un partigiano, hanno modo di discutere sulla guerra nazifascista contro gli ebrei: «Voi, però siete strani –

478 Cfr. P. Levi, *Se non ora, quando?*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 3 ss.

479 Cfr. *ivi*, pp. 12 ss.

480 Cfr. *ivi*, pp. 23 ss.

481 Cfr. *ivi*, pp. 31 ss.

482 Cfr. *ivi*, pp. 39 ss.

483 Cfr. *ivi*, pp. 44 ss.

484 Cfr. *ivi*, pp. 50 ss.

485 Cfr. *ivi*, p. 57.

486 Cfr. *ivi*, pp. 58 ss.

487 Cfr. *ivi*, pp. 60 ss.

488 Cfr. *ivi*, pp. 63-64.

489 Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

osserva il russo. Siete gente strana. Una cosa è sparare e un'altra è fare dei ragionamenti. Se uno ragiona troppo finisce che non spara più dritto, e voi ragionate troppo. Forse è per questo che i tedeschi vi ammazzano»⁴⁹⁰. Ulybin porta con sé a compiere un'azione di sabotaggio Mendel e Pavel, che conosce il tedesco⁴⁹¹. Nei primi mesi del 1944 ha luogo una tregua. Mendel, che ha perso la moglie Rivke durante un rastrellamento nazista, intesse una relazione con Sissl, addetta alle vettovaglie, e pensa alla strana storia fra Leonid e Line⁴⁹². La banda di Ulybin riesce a farsi paracadutare alcuni rifornimenti tedeschi con uno stratagemma⁴⁹³. Le condizioni di salute di Dov peggiorano, ma fortunatamente giungono i rifornimenti medici dalla «Grande Terra» (la Russia libera)⁴⁹⁴. La zona intorno a Turov comincia a essere territorio di caccia antipartigiana per le truppe tedesche e ucraine. Ulybin e Gedale meditano il trasferimento a Sud, in Ucraina, oppure a Ovest in cerca di prigionieri e azioni di disturbo⁴⁹⁵. Gli ebrei decidono di seguire Gedale verso Ovest: Mendel vede in lui un temperamento differente («la logica e la fantasia temeraria dei talmudisti; la sensitività dei musicisti e dei bambini; la forza comunicativa dei teatranti girovaghi; la vitalità che assorbe dalla terra russa»)⁴⁹⁶. Il campo di Gedale, in attesa di colpire obiettivi nemici, si concede il lusso di qualche festa, dove si canta, si balla e si gioca tutti insieme⁴⁹⁷. Pochi giorni dopo il gruppo partigiano riesce a requisire una locomotiva e alcuni vagoni fermi a uno scambio ferroviario. Mendel s'improvvisa fuochista, con l'unico obiettivo di sabotare l'importante mezzo di locomozione⁴⁹⁸.

Siamo nel giugno del 1944. Dopo una pausa in un centro abitato, la banda di Gedale prosegue nelle boscaglie e i campi di Volinia⁴⁹⁹. Le lunghe piogge estive costringono il gruppo a numerose pause. Gedale e Line discutono del ruolo della donna nella società. Una notte lei e Mendel dormono insieme: l'orologiaio si chiede i motivi del suo «tradimento» nei confronti di Sissl⁵⁰⁰. Leonid abbandona il gruppo diretto al fronte. Viene catturato da un gruppo di partigiani polacchi e riconsegnato a Gedale⁵⁰¹. Gedale e Dov non sanno bene come comportarsi nei suoi riguardi: a Mendel Leonid confessa di temere che Gedale faccia parte dei servizi segreti russi⁵⁰². Il gruppo giunge in un villaggio, dove, in cambio di lavoro e difesa, ottiene di poter mangiare e dormire tranquillamente⁵⁰³. Qui Line confessa al sindaco del paese che è loro intenzione andare

490 Ivi, p. 75.

491 Cfr. ivi, pp. 77 ss.

492 Cfr. ivi, pp. 84 ss.

493 Cfr. ivi, pp. 95 ss.

494 Cfr. ivi, pp. 102 ss.

495 Cfr. ivi, pp. 108 ss.

496 Ivi, p. 112.

497 Cfr. ivi, pp. 113 ss.

498 Cfr. ivi, pp. 121 ss.

499 Cfr. ivi, pp. 129 ss.

500 Cfr. ivi, pp. 138 ss.

501 Cfr. ivi, pp. 140 ss.

502 Cfr. ivi, pp. 146 ss.

503 Cfr. ivi, pp. 150 ss.

in Palestina⁵⁰⁴. Nel frattempo giungono le notizie sullo sbarco alleato in Normandia e sui campi di concentramento nazisti⁵⁰⁵. Il gruppo di partigiani ebrei attacca una piccola fabbrica tedesca, dove riesce a liberare prigionieri ancora vivi⁵⁰⁶. Leonid viene usato per l'assalto: per imprese disperate ci vogliono uomini disperati, secondo Gedale. Ma, così facendo, perde la vita⁵⁰⁷. In quei giorni la banda decide di restare unita e di cercare di attraversare le linee tedesche⁵⁰⁸. Procedendo nel loro cammino incrociano una compagnia dell'*Armia Krajowa*, l'armata partigiana polacca capeggiata dal tenente Edek: il gruppo di partigiani si confronta sul destino dell'Europa e sulla «questione ebraica»⁵⁰⁹. «Noi – osserva Gedale – vogliamo comunità in cui tutti siano liberi e uguali, senza costrizione e senza violenza»⁵¹⁰. La situazione è relativamente tranquilla fino a novembre, quando ricevono richieste d'aiuto da parte di una compagnia polacca nei pressi di Kielce. Il gruppo di partigiani ebrei partecipa all'azione di salvataggio⁵¹¹. Mendel e Line si lasciano definitivamente, anche se si sono «posseduti» solo fisicamente. L'orologiaio officia a un matrimonio tra due suoi correligionari⁵¹².

Il festeggiamento delle nozze di Ròkhele e Isidor coincide con lo spostamento del fronte di guerra verso Ovest: la zona dove si trova la banda di partigiani ebrei viene occupata dall'Armata Rossa⁵¹³. A fine febbraio, dopo essersi resa conto di avere l'approvazione russa, la banda di Gedale ruba un automezzo e decide di dirigersi verso Ovest, verso l'Italia⁵¹⁴. La prima tappa del loro viaggio è la città tedesca di Goglau, importante centro minerario slesiano, nei pressi della quale si trova il lager di Gross-Rosen. Il gruppo di Gedale carica sul camion l'ebrea sopravvissuta Francine⁵¹⁵. Al campo di Goglau trascorrono un paio di mesi: il capitano dell'Armata Rossa Smirnov, forse un ebreo convertito, è interessato alla storia del piccolo gruppo partigiano ebraico⁵¹⁶. A fine maggio il camion giunge nei pressi di Dresda, dove perdono un loro membro, ma effettuano i rifornimenti⁵¹⁷. Si spingono ancora più a Ovest, entrando in territorio americano. A metà giugno giungono a Plauen, sulla linea ferroviaria Berlino-Monaco-Brennero. Qui, grazie alla collaborazione di un ferroviere, riescono a salire su un treno merci diretto in Italia⁵¹⁸. Il treno giunge al Brennero il 25 luglio del 1945, dove i gedalisti incontrano alcuni

504 Cfr. *ivi*, pp. 153 ss.

505 Cfr. *ivi*, pp. 156 ss.

506 Cfr. *ivi*, pp. 165 ss.

507 Cfr. *ivi*, pp. 167-168.

508 Cfr. *ivi*, pp. 169 ss.

509 Cfr. *ivi*, pp. 172 ss.

510 *Ivi*, p. 183.

511 Cfr. *ivi*, pp. 184 ss.

512 Cfr. *ivi*, pp. 190 ss.

513 Cfr. *ivi*, pp. 195 ss.

514 Cfr. *ivi*, pp. 199 ss.

515 Cfr. *ivi*, pp. 207 ss.

516 Cfr. *ivi*, pp. 216 ss.

517 Cfr. *ivi*, pp. 223 ss.

518 Cfr. *ivi*, pp. 228 ss.

membri della Brigata Palestinese appartenente alle forze armate britanniche⁵¹⁹. Il gruppo si decide a consegnare le armi e a ottenere lo status di D.P. (profugo). Giunge a Milano, dove, attraverso l'ufficio di assistenza, vengono dirottati a una fattoria⁵²⁰. Gedale viene invitato con alcuni suoi partigiani a un rinfresco tenuto da alcuni ebrei milanesi, ma si rende conto della grande differenza sociale, spirituale e culturale che vi è tra di loro⁵²¹. Improvvisamente ricevono una chiamata dalla fattoria: Ròkhele sta per partorire. Mendel e Line, dopo tanto tempo, trascorrono una notte («bianca») insieme⁵²². Alla fine nasce il figlio di Ròkhele e Isidor. Ma è un parto agro-dolce: «Intorno ai due si raggrupparono altri medici, suore, infermiere. Si avvicinò anche Mendel, e riuscì a vedere che il giornale, costituito da un solo foglio, portava un titolo in corpo molto grande, di cui non capì il significato. Quel giornale era del martedì 7 agosto 1945, e recava la notizia della prima bomba atomica lanciata su Hiroshima»⁵²³.

V.3 L'altra resistenza ebraica: dignità e riappropriazione di sé in *Se non ora, quando?*

Il romanzo a tesi di Primo Levi, che si ispira al racconto dell'amico Emilio Vita Finzi, ha il merito di fornire una storia del tutto atipica nel panorama narrativo italiano, dove – come abbiamo visto – la maggior parte delle opere letterarie riguardanti l'Olocausto è incentrata nel raccontare la fuga e/o la cattura da parte delle «vittime sacrificali» di fronte al «mostro» nazista⁵²⁴. Un primo elemento di rottura è rappresentato dall'ambientazione orientale: Levi decide scientemente di raccontare il lungo viaggio di un gruppo di ebrei askenaziti che decidono di evitare la cattura e di contrastare l'esercito tedesco con azione di sabotaggio partigiano. I motivi di questa scelta sono molti: innanzitutto i grandi spazi russi consentono operazioni e azioni che la campagna italiana non avrebbe certo permesso; in secondo luogo, il clima profondamente proibitivo durante i lunghi inverni sarmatici rende verosimile la resistenza e la relativa libertà di manovra nella taiga e nelle paludi; infine, c'è la diversità sociale e – forse antropologica – tra gli ebrei orientali e quelli occidentali. Levi utilizza volutamente personaggi appartenenti al ceto popolare (forse, l'unico effettivamente possibile nella Russia stalinista), ritraendoli nelle tinte colorite di uno shtetl yiddish. I protagonisti dell'epico cammino da Oriente a Occidente (un cammino quasi a ritroso rispetto al sol levante, quasi a indicare una progressiva immersione nella notte) non sono mossi da ferme convinzioni: non sono partigiani per scelta ideologica, ma semplicemente per necessità. Vogliono continuare a vivere (salvo, forse, il naufrago Leonid),

519 Cfr. *ivi*, pp. 234 ss.

520 Cfr. *ivi*, pp. 245 ss.

521 Cfr. *ivi*, pp. 248 ss.

522 Cfr. *ivi*, pp. 255 ss.

523 *Ivi*, p. 259.

524 Sulla resistenza ebraica più in generale si veda il classico volume di Y. Shul, *Ed essi si ribellarono. Storia della resistenza ebraica contro il nazismo*, Milano, Mursia, 1967; Y. Bauer, *Ripensare l'Olocausto*, traduzione di G. Balestrino, Milano, Baldini & Castoldi, 2009, pp. 157 ss. Sul caso italiano si veda E. Artom, *Diario di un partigiano ebreo (gennaio 1940-febbraio 1944)*, a cura di G. Schwarz, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

perché credono che oltre quella guerra ci sia ancora una speranza. Forse di rinascita in Israele, o forse semplicemente di ritorno alla vita in un mondo più civile. La loro esistenza quotidiana non è ossessionata dalla «morte» imminente oppure dalla sofferenza derivante dalle privazioni: trovano il modo di sorridere e di festeggiare piccoli e grandi avvenimenti a suon di musica e – perché no – di gazzarra.

Abbiamo detto dell'ambientazione orientale che, tuttavia, non sembra essere utilizzata dall'autore come motivo di evasione. Levi sembra infatti conferire grande importanza al riscatto nazionale e al recupero dell'identità: sono questi due elementi che sono mancati all'ebraismo italiano e che ne hanno determinato la reazione di fronte all'assalto nazifascista? Non è del tutto corretto, se è vero che gli ebrei italiani morti sono stati grossomodo il 20% di tutta la comunità etnico-religiosa, mentre quella orientale è stata quasi del tutto annientata. Non è problema di numeri o di coraggio vero e proprio, ma di approccio alla vita. È vero che i protagonisti del romanzo sono ex soldati dell'Armata Rossa oppure ex lavoratori non privati dei loro diritti civili, com'era accaduto in Italia dal 1938. Ma è anche vero che non appartenevano al ceto borghese e assimilato: Levi muove una critica non troppo velata al sistema giuridico e sociale che è stato accettato, condiviso e – talora – esaltato dagli ebrei italiani, un sistema capace sì di arrecare diritti e di creare le basi di una vita agiata, ma anche di eliminare o di narcotizzare un senso della vita atavico, quasi sapienziale, presente negli strati più popolari e – in questo caso – in alcuni ebrei orientali. I quali non sono ortodossi, né politicamente schierati per la «rivoluzione comunista»: sono semplicemente uomini desiderosi di vivere e di morire, dignitosamente. Questa differenza antropologica e spirituale si riverbera anche nella loro idea di viaggio alla ricerca di una «terra promessa»: guidati da un'intelligenza pratica, si sottopongono a un duro percorso a ritroso verso le linee nemiche pur di riconquistare la propria dignità. L'unico soccombente effettivo è Leonid, ucciso non tanto da una pallottola tedesca, ma dalla sua mancanza di senso della vita e del mistero che si riaccende quotidianamente. Talora catatonico, talora inerte, il contabile moscovita vive ormai in una realtà paranoica che non conosce vie d'uscita. Come lui, anche gli ebrei che decidono di rientrare nei ghetti sembrano non capire la dinamica degli eventi e non si rendono conto della necessità del viaggio, dell'esigenza di salvaguardare anzitutto la propria dignità umana anche a costo della propria vita, senza piegarsi a nessun partito o a nessuna bandiera. La figura di Leonid può essere paragonata all'altra faccia dell'ebreo deportato, quello che Levi definisce il «sommerso»⁵²⁵.

Mendel il «consolatore» è il personaggio centrale del romanzo leviano. È una sorta di «giusto», che porta su di sé le colpe altrui⁵²⁶. Molto è stato scritto su questo sapiente misuratore

525 Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986.

526 Cfr. E. Neppi, *Sopravvivenza e vergogna in Primo Levi*, in Hassine, Misan-Montefiore e Debenedetti-Stow, *Appartenenza e differenza*, cit., pp. 120 ss.

del tempo che funge da portavoce morale del narratore (il cui nome s'ispirerebbe al chimico Mendeleev, inventore della tavola periodica degli elementi)⁵²⁷. Sembra quasi rispecchiarne la forza e la debolezza: talora dispensa parole di conforto ai suoi commilitoni, talora il suo cerebralismo sembra quasi un freno inibitore di fronte alle dure scelte della vita reale. Sul finire del romanzo sembra riguadagnare il senso della vita di fronte alla nascita del bimbo di Isidor e Ròkhele: Rivke è finalmente alle sue spalle, può finalmente tornare ad amare la vita tra le braccia di una donna. Proprio i personaggi femminili rivestono – per la prima volta nell'opera dello scrittore torinese – una qualche funzione importante (seppur troppo «stilizzata»): Line, l'ebrea partigiana e combattente, cerca in tutti i modi di emanciparsi dall'idea di morte che aleggia nella stessa memoria di Mendel (imprigionato nell'archetipo della moglie Rivke sino alla fine del romanzo) e delle altre protagoniste (come Bella, Ròkhele e Sissl), le quali appaiono più che altro come fedeli compagnie del loro uomo. Line riesce a sopravvivere a Leonid, nella cui irrequietezza si era identificata. Trova momentaneo conforto in Mendel, ma non sembra ancora del tutto pronta a essere la compagna di un uomo: troppe sono ancora le ferite da rimarginare. Gedale, invece, è una sorta di rappresentante chagalliano di fronte al tramonto del mondo yiddish: lui, il suonatore di violino, che rompe prima di raggiungere l'Italia, guida con coraggio la comitiva lungo le lande pericolose di Russia Bianca e Polonia, compiendo qua e là azioni diversive e di sabotaggio contro l'esercito tedesco. Poi vi è Piotr, il russo ortodosso che si unisce al gruppo di ebrei spinto unicamente dall'amore cristiano verso il prossimo e da un senso cameratesco quasi commovente. Vi sono altri personaggi, come Dov, Pavel, Józek e Schmulek, tutti reali nelle loro sofferenze, nelle loro debolezze, ma anche nelle loro qualità umane. La speranza nel futuro è rappresentata dalla nuova vita che nasce, dal figlio di Isidor e Ròkhele che, malgrado tutto e tutti, decidono che la guerra non può privarli della loro vita. Una vita che nasce proprio mentre il fungo atomico si staglia sui cieli giapponesi.

La resistenza ebraica di *Se non ora, quando?* diventa anzitutto un percorso di salvaguardia della propria dignità. Ma che ne è del ritorno alla terra promessa? Il romanzo epico si pone dunque come cantore della fine della diaspora in vista della rinascita ebraica nella terra avita? Gli indizi che inducono a pensarlo sono molti, come il continuo riferimento al sionismo (anche se privato di qualsiasi connotazione ideologica), l'idea del viaggio verso l'Italia, luogo privilegiato per raggiungere le coste palestinesi, la complicità degli ufficiali dell'Armata Rossa (come Smirnov) oppure il sostegno della Brigata ebraica al Brennero. Tutto sembra indicare che siamo di fronte a un romanzo didattico e proto-sionista, che recita una tesi di questo tipo: dato che l'Europa antisemita ha cercato di annientare il popolo ebreo, l'unica salvezza consiste nella creazione di uno stato degli ebrei nella propria terra avita. Ma chi deve ospitare tale stato: i

⁵²⁷ Cfr. R. Brambilla e G. Cacciatori (a cura di), *Primo Levi. La dignità dell'uomo*, Assisi (PG), Cittadella, 1995, pp. 39 ss.

reduci dai campi? Gli attivisti sionisti? I sognatori di un nuovo mondo comunitario e socialista? I protagonisti leviani giungono in Italia spinti quasi per inerzia dal sogno di avere finalmente una propria casa e di vivere un'esistenza tranquilla, ma, forse anche in conseguenza della presa di posizione piuttosto critica assunta dallo scrittore torinese di fronte alla guerra del Libano⁵²⁸, non sembrano così sicuri di compiere il salto (la «salita») decisivo. Questo significa rinverdire il mito degli italiani «brava gente»?⁵²⁹ Certo, dalle pagine del romanzo non sembra trapelare un'immagine così negativa del «bel paese», visto il trattamento che subiscono il gruppo di Gedale (che vengono addirittura invitati a un rinfresco e a una villeggiatura in Liguria). Ma nemmeno il «bel paese» sembra essere la mèta dei protagonisti: il viaggio spaziale verso Occidente è diventato, in realtà, una sorta di cammino terapeutico anzitutto interiore. Nessun Eden o «terra promessa» potrà salvare Mendel, Line, Gedale, Piotr e gli altri: la bomba atomica fa presagire lo scoppio di un'altra guerra sulle loro teste; Israele non sarà un asilo tanto più sicuro della diaspora. Per loro ci sarà soltanto la voglia di poter vivere in mezzo agli altri, magari smussando un poco gli aculei che rivolgono contro se stessi, accettando per intero le loro storie, sorridendo per la nascita di un nuovo bambino, malgrado tutto e nonostante tutto.

VI. *La fuga, la sofferenza e la mancata redenzione: lineamenti di un «nuovo» ebreo dopo la persecuzione antisemita*

Il romanzo «dell'Olocausto» ha avuto una maggiore fortuna rispetto ai filoni sinora individuati. Questo lo si deve in larga parte alla pedagogia della memoria che, soprattutto a partire dagli anni Settanta, ha riguardato il tema del ritorno a casa dei reduci e della lotta contro ogni forma di barbarie perpetrata contro le minoranze, di cui il caso ebraico ha assunto le vesti di paradigma⁵³⁰. Abbiamo altresì osservato la delicatezza della finzione riguardante la persecuzione antisemita, tema spesso affidato alla saggistica oppure alla memorialistica (di cui Primo Levi è stato il capofila indiscusso). Ben pochi sono gli scrittori ebrei che abbiano voluto raccontare le vicende legate alla persecuzione in forma romanzesca, quasi che il tema sia stato ritenuto troppo serio e poco incline a forme narrative romanzesche. I pochi casi in nostro possesso sono quasi esemplari. A eccezione di Gina Formiggini, alla quale si deve uno degli ultimi affreschi familiari ebraici novecenteschi, gli altri tre autori interessati ad affrontare quel periodo lo hanno fatto per motivi ben precisi: Pitigrilli ha mostrato in maniera dicotomica la scelta tra assimilazione o «barbarie» (cioè un'appartenenza ebraica vista come gretta conservazione della propria diversità); la Morante è esposto il nesso fra persecuzione degli ebrei e dramma universale (la

528 Cfr. Bianchini, *Levi*, cit., pp. 152 ss.

529 Cfr. A. Del Boca, *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.

530 Cfr. S. Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i testimoni*, Roma, Donzelli, 2007.

Storia come «violenza originaria»); Primo Levi ha voluto affrontare il tema della dignità umana al di fuori degli schieramenti ideologici, partendo da alcuni ebrei orientali. La maggior parte degli scrittori «gentili» ha optato per il tema dell'«Olocausto», «cristianizzando» la persecuzione antiebraica: l'ebreo «vittima» diventa l'anello sacrificale per una possibile «redenzione» umana. Cerchiamo di capire se questi aspetti hanno influenzato la caratterizzazione dei personaggi ebrei e se è possibile ricostruire un loro percorso d'appartenenza che si consuma sotto il cielo della persecuzione fisica e spirituale perpetrata dai grandi sistemi ideologici novecenteschi.

VI.1 Le prime rappresentazioni

VI.1.1 Myriam ed Anthony di Giancarlo Ottani

Giancarlo Ottani ha scritto un romanzo a tesi dai chiari risvolti pedagogici. Ha voluto narrare la storia d'amore dei due protagonisti all'interno di una sequela di eventi storici ben precisi. Anthony, il portavoce dell'autore, giornalista e scrittore, non è un ebreo italiano, ma israeliano: questa sua particolarità (unita al fatto di essersi fermato a vivere in Italia durante gli ultimi anni del fascismo e della Seconda guerra mondiale) lo rende particolarmente adatto a mostrare la netta cesura fra il caso italiano e quello israeliano. Anthony possiede un orgoglio e una dignità che gli derivano dall'aver già combattuto per la propria terra, per aver difeso giovanissimo l'avamposto sionista di Tel-Chai. Non soffre dunque dei complessi tipici degli ebrei assimilati: non è soggetto a piaggeria, non è arso dai sensi di colpa, non soffre di alcun complesso di inferiorità rispetto agli «ariani». Non sembra credere nel sincretismo ebraico-cristiano che si è consumato in Italia, ma decide di rimanervi per amore di Myriam. Contrariamente al fidanzato, la ragazza sembra l'anello debole della coppia: è descritta come una persona molto sensibile e delicata, a tratti ingenua, incapace di scelte forti e coraggiose (come l'emigrazione) e, seppur indirettamente, complice della deportazione del fidanzato. Al termine del romanzo verrà ristabilito l'ordine iniziale: la «cattività» di Anthony e la violenza di Myriam non cancellano la forza del loro sentimento.

La persecuzione antisemita, puntellata da alcuni personaggi del romanzo (Anthony avrà veri e propri scontri fisici con i delatori e gli antisemiti), sembra dimostrare ai due protagonisti come l'intolleranza religiosa alberghi nel mondo occidentale. L'odio antiebraico è imputato a una sorta di diffidenza atavica ben descritta dal proto-sionista Pinsker: l'ebreo è odiato in quanto tale, non in quanto autore di determinati comportamenti o azioni, è odiato in quanto diverso per antonomasia. Contro questa forma irrazionale di antipatia (che è travalicata in un progetto di sterminio organizzato) non sembra che ci siano molte risposte. Anthony assiste quasi impotente all'estensione dell'odio antiebraico in mezzo ai suoi concittadini milanesi. Solo pochi illuminati si rendono conto dell'effettivo valore strumentale della campagna antisemita, ma la paura e

l'invidia hanno preso inesorabilmente il sopravvento sulla ragione. Myriam è passiva protagonista di questo processo, Anthony no: l'ebreo israeliano possiede un senso d'appartenenza nazionale così forte da non temere i ricatti, i soprusi o le torture. Sino alla fine saprà cosa fare per conservare la propria dignità: restare fedele a ciò che è. Quasi a dire – secondo l'autore – come solo in questo modo sia possibile ritornare dal campo di concentramento.

VI.1.2 *Asa di Enrico Pea*

Se Anthony sopravvive con la forza combattiva che gli deriva dalla lotta sionista per l'autodeterminazione nazionale, il protagonista ebreo del romanzo di Pea deve fare ampio ricorso alla saggezza religiosa italiana per sopravvivere fisicamente e spiritualmente alla persecuzione nazifascista. Asa appare in tutto e per tutto un tipico ebreo assimilato, ma la sua gioventù e il suo amore romantico lo salvano dalle tare tipiche degli ebrei italiani: non sembra avvertire particolarmente la progressiva emarginazione sociale, se non per la necessità di svestire la divisa di allievo ufficiale della Scuola Navale di Livorno. Il peso della famiglia livornese è piuttosto relativo: Asa non sembra intenzionato a emigrare in Israele a guerra ormai terminata. Di questo sembra maggiormente colpita la giovane fidanzata Lisetta, che influenzerà le scelte dell'amato: rifiutando di lasciare l'Italia (come Myriam ne *I campi della morte*) condannerà il fidanzato ai rischi della persecuzione. Asa si rifugerà in un convento francescano, dove troverà il proprio «Fra' Cristoforo» di manzoniana memoria: il Padre Superiore sarà d'aiuto sia alla salvezza fisica dell'ebreo in fuga, sia al riavvicinamento all'amata Lisetta. Superate le bufere della guerra e l'infatuazione per un giovane soldato americano, la ragazza riscoprirà un amore più maturo nel suo Asa, che si tradurrà nel matrimonio e nella nascita di un figlio.

Bisogna dire che Asa e Lisetta appaiono entrambi le figure centrali del romanzo, ma in un modo differente. L'autore non parteggia né per l'uno, né per l'altra. Sembra anzi che tenda a schematizzare le inclinazioni dell'uomo e quelle della donna: il primo sente il richiamo dello «spirito», mentre la seconda dell'«amore». Asa deve fronteggiare una crescente spiritualità, che lo porterà a una strana forma di sincretismo religioso e al pensiero di diventare monaco. Lisetta è in preda alle correnti pulsionali dell'amore fisico verso il soldato americano, che si dimostrerà essere un uomo bugiardo e inaffidabile. I due estremi opposti verranno temperati dall'intervento della saggia figura del Padre Superiore, non certo dalle rispettive famiglie degli amati: entrambe sono contrarie al matrimonio, per quanto alla fine si convincono che esso rappresenti il male minore per i loro figli. Asa appare il personaggio di un'altra epoca: vive la persecuzione nazista privo di quella consapevolezza che, forse, avrebbe potuto distruggerne l'equilibrio psichico. Sembra il protagonista di un romanzo religioso (come in parte è da considerare *Lisetta*): l'azione non è molto importante, conta piuttosto il travaglio della propria vita interiore. La persecuzione

antisemita appare dunque l'occasione per portare a compimento un'«educazione sentimentale» che riguarda entrambi: acuisce il sentimento religioso di Asa e quello amoroso di Lisetta. Tutto questo, però, in vista dell'obiettivo finale: creare un solido amore fisico e spirituale.

VI.1.3 *I Levi di Pitigrilli*

Mosè e il cavalier Levi è un secondo romanzo a tesi dopo quello di Ottani: in questo caso l'autore non vuole mostrare la tragedia ebraica novecentesca, ma le «responsabilità» ebraiche di fronte alla storia. Ci troviamo di fronte a due diversi modi di concepire l'identità ebraica: Nahum e Miriam sono ormai convinti che l'ebraicità non abbia alcuna ragion d'essere nei tempi moderni, che l'antisemitismo sia un male endemico e quasi inestirpabile dalla faccia della terra e che non vi siano altre soluzioni se non l'assimilazione/conversione; Giacobbe, Orsolina e Abramino continuano a ritenere che la diversità ebraica vada mantenuta e valorizzata, ma vengono ritratti come persone assolutamente prive di spiritualità e devote unicamente ai beni mondani. Da una parte vi è la ragione di Nahum, dall'altra il materialismo di Abramino: il primo scamperà casualmente alla morte nei lager (quasi come Primo Levi), il secondo fuggerà in Svizzera, dove assisterà sulle rive del Lago Lemano allo sterminio dell'ebraismo europeo. Il ritorno alla vita è alquanto fittizio: Nahum terrà una lunga prolusione accademica, dove professa il primato dell'amore ebraico-cristiano, mentre Giacobbe e i suoi familiari continuano imperterriti nelle loro lucrose attività commerciali. Il finale del romanzo è chiaramente pessimista: finché gli ebrei cercheranno di distinguersi dalla maggioranza cristiana, dovranno temere una forma di vendetta.

Anche in questo romanzo affiora il tema dell'assimilazione ebraica come panacea di tutti i mali. L'antisemitismo viene descritto come l'esito di una diversità etnica, religiosa e nazionale tra la minoranza ebraica e la maggioranza «cristiana». Mentre Anthony risolve la «questione ebraica» con il proprio senso della dignità israeliano e Asa riscopre il valore del sincretismo religioso, i cavalieri Levi di Pitigrilli imbastiscono una lotta tra la propria identità religiosa e la propria ebraicità. Alcuni ritengono che l'ebraismo sia la religione dell'umanità e che le massime vetero-testamentarie trapassate nel cristianesimo rappresentino l'esito conclusivo di un lungo percorso storico di salvezza fisica e spirituale. Gli altri, invece, ritengono di dover salvaguardare la propria identità religiosa come modo di trasmettere la propria eredità alle generazioni future. Entrambi queste vie pongono l'accento sul peso del retaggio religioso: per gli uni è il fardello di un passato doloroso, per gli altri un marchio di riconoscimento. Pur essendo di padre ebreo, Pitigrilli – che ha scelto la via di Giacobbe per salvarsi dal genocidio nazista – riflette un alto grado di assimilazione e di indifferenza verso il problema religioso, che risolve in termini dicotomici: illuministici (assimilazione come viatico alla fine della diversità) oppure oscurantistici (conservazione del ghetto come viatico a nuove persecuzioni). L'ebreo italiano –

secondo lui – deve porsi un unico problema: o abbandonare la fede atavica in vista di un sentimento d'amore universale oppure restare fedele alla propria particolarità. Entrambi questi percorsi, che si discostano da quello maggioritario, sono destinati a provocare esplosioni d'intolleranza e, dunque, l'antisemitismo.

VI.1.4 *Miryam di Gina Formigini*

Ha-tikwà di Gina Formigini ripresenta in parte le tematiche già affrontate nel filone dell'«integrazione nazionale». La sostanziale differenza consiste nell'ampliamento della fascia temporale: si parte dall'inizio del Novecento per terminare nel secondo dopoguerra. Rispetto agli altri romanzi, qui il tema della persecuzione è meno trattato. Beninteso, Miryam e la sua famiglia sono costretti a subire le conseguenze della legislazione razziale, a sfollare in un piccolo centro molisano, ma la «questione ebraica» è piuttosto marginale. Solo in due occasioni il tema è al centro dell'intreccio: poco dopo la legislazione razziale, quando Miryam ne discute col marito Roberto, e al termine del romanzo, quando la donna sente dalla cugina Anna la storia della persecuzione antiebraica a Milano. L'assenza di riferimenti diretti all'Olocausto è dovuta essenzialmente a due motivi: l'autrice ha voluto mostrare le principali tappe esistenziali della sua protagonista, un'ebrea della medio-alta borghesia; il grado di assimilazione era piuttosto elevato. In altri termini, Miryam non è fornita di una particolare coscienza politica e non ha nemmeno particolare consapevolezza della sua appartenenza religiosa. Ha sì effettuato tutti i passi necessari per l'integrazione nella sua comunità, ma la sua figura avrebbe potuto tranquillamente essere quella di una pia e devota donna cattolica senza togliere quasi nulla alla sua caratterizzazione. Vivendo al Centro-Sud, Miryam ha dovuto subire minori contraccolpi dalla persecuzione antiebraica, anche se alcuni familiari finiranno per essere uccisi. Il suo alto grado di assimilazione la porterà a considerare l'Olocausto – per voce della cugina Anna – l'esito della mancata diffusione del messaggio d'amore universale fra gli uomini.

Detto questo, è indubbia la rilevanza dell'assenza d'informazioni precise sulla valenza storica e filosofica della persecuzione antisemita nell'economia del romanzo. Mentre Ottani ha cercato – con tutti i limiti del caso – di fornire alcuni richiami alla recente esperienza dei lager, Miryam è – come Asa e i Levi di Pitigrilli – priva di qualsiasi consapevolezza dell'«Olocausto». Tutto si risolve per lei nella fuga dai persecutori (a eccezione fatta della coraggiosa azione del figlio Franco nei G.A.P.). Il punto di vista femminile assunto dalla Formigini – in questo preciso caso – ha finito per togliere forza morale ai personaggi, che appaiono piuttosto sbiaditi e incolori esecutori della sua volontà letteraria. Manca anche in questo caso una presa di coscienza di ciò che significhi la propria appartenenza ebraica nel contesto delle persecuzioni: tutto si limita a un generico patriottismo del padre Adolfo (peraltro scottato pesantemente dalla Grande

Guerra) e all'eroica partecipazione del figlio Franco alla lotta partigiana. Miryam sembra volutamente esclusa dal dramma della storia italiana ed ebraica. Mentre le protagoniste ebreë di inizio secolo si dibattevano tra conservazione della propria identità religiosa e salvaguardia dell'unità familiare, Miryam sembra predestinata ad acquisire una rispettabilità borghese che ne preservi l'integrità morale e il senso d'appartenenza familiare. Questo, paradossalmente, proprio di fronte al palese fallimento della risposta laico-borghese di fronte all'antisemitismo nazi-fascista⁵³¹.

VI.2. La letteratura di consumo

VI.2.1 *Gli ebrei dannati di Neda Naldi*

Neda Naldi pone al centro del suo romanzo una figura femminile predominante: quella di Simona. La protagonista non è tecnicamente ebrea, ma al termine del romanzo – quasi anticipando il gesuita de *Il Vicario* di Rolf Hochhuth (1963) – sembra che si immoli per la salvezza dell'amore universale: si consegna come ebrea alle SS, pur non essendo tale (era semplicemente stata sposata con un ebreo ungherese). I protagonisti maschili del romanzo sono due ebrei «dannati»: Roger Holm e Hans Covacs che rappresentano le due facce della stessa medaglia. Roger, spinto più dalle circostanze della vita che dalla sua forza di volontà, si trova a dover assumere le vesti del militante partigiano nella Roma occupata dai nazisti. Hans assume le vesti di ufficiale delle SS per vendicarsi dell'odio che nutre verso la propria gente, in particolare verso il proprio «salvatore» (cioè William, l'ex suocero di Simona). Entrambi hanno perso di vista il valore più importante (secondo l'autrice): cioè l'amore per se stessi e per il prossimo. Sentimento, questo, che troveranno incarnato in Simona, una sorta di «angelo fatale», di donna bella e facoltosa appartenente all'alta società che si assume la responsabilità di salvarli da loro stessi. Non sappiamo se si tratti di vero amore oppure di semplice *pietas*; sta di fatto che Simona, fuggita all'unica persona che l'abbia effettivamente amata (il «gentile» Paolo) finisce per «perdersi» nelle braccia di Roger e poi di attendere vanamente l'arrivo di Hans da Roma. L'autrice sembra quasi dirci che l'Olocausto è la conseguenza di un generale abbruttimento umano che ha riguardato anche gli ebrei in quanto uomini, da cui è possibile salvarsi solo grazie a un sacrificio rituale, effettuato da una donna, l'unica vera e propria «ebrea».

L'ebrea di Neda Naldi (che poi ha conosciuto una riduzione teatrale) è chiaramente costruito lungo una struttura feuilletonistica, dove amore, morte e intrigo politico si intrecciano fra di loro senza soluzione di continuità. L'aspetto più interessante è rappresentato dalla connotazione negativa del personaggio ebreo: mentre il romanzo dell'«Olocausto» tende a considerare l'ebreo vittima di una persecuzione sistematica e scientificamente preparata, qui

531 Cfr. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, cit.

appare timidamente l'idea che l'ebreo sia corresponsabile del degrado morale umano contemporaneo. Va detto che, a parziale giustificazione, se non di comprensione dei loro comportamenti, Roger e Hans hanno avuto esistenze molto travagliate: il primo sembra un avventuriero senza fissa dimora, il secondo un arrivista privato di un'«educazione sentimentale». Entrambi sembrano «maledetti» dall'assenza di un punto di riferimento spirituale o religioso, che li rende completamente in balia del destino. Roger ha cercato di superare la propria «maledizione» con Esther, in Argentina, e parzialmente con Simona, mentre Hans non ha mai potuto fuoriuscire dall'odio verso se stesso. L'«Olocausto» è l'occasione che attendevano: Roger può finalmente cercare la morte, mentre Hans può provocarla. L'uno finirà ad accendere le candele nel proprio alloggio romano, l'altro ad abbracciare uno scrigno contenente oggetti di valore. Entrambi hanno perduto da tempo qualsiasi senso d'appartenenza nazionale o religioso: la Roma decadente in cui trascorrono gli ultimi giorni della loro personale guerra è l'ambiente ideale dove affondare nelle rispettive sabbie mobili, inconsapevoli di ciò che il mondo sta dicendo loro, ignari della sorte della loro «vicaria».

VI.2.2 *Anna-Eva di Annamaria Borgonovo*

Un altro scenario decadente è quello fornito da *La gabbia* di Annamaria Borgonovo. Il romanzo non è ambientato in Italia, ma nella Germania nazista, dove il degrado morale sembra ormai irreversibile. La protagonista ebrea del romanzo è una ragazza di nome Eva, figlia di un pittore austriaco, che riesce a intrufolarsi con false generalità nella redazione di un giornale berlinese, al quale collabora un amico di famiglia. Qui Anna cercherà e, al termine del romanzo, riuscirà a ottenere il lasciapassare per la salvezza in Svizzera. Ma l'autrice è maggiormente interessata non tanto alle vicende della giovane, quanto a tratteggiare il degrado etico e morale della Germania nazista. La redazione del giornale è guidata da due personaggi emotivamente instabili e infelici: Helmut e Inge. Mentre il primo è antisemita solo per decreto, la seconda sembra essere figlia di un sistema educativo dichiaratamente antiebraico. Accanto a loro due si pone Herbert, uno scrittore nazista per opportunità, che tuttavia non sembra nutrire alcun particolare pregiudizio verso il popolo ebreo. Proprio sulla base delle tre diverse concezioni della «questione ebraica» i personaggi si avvicineranno ad Anna: il primo unicamente per liberarsi di una persona scomoda, la seconda per affondare nel proprio degrado sessuale, il terzo per scoprire il vero amore. In effetti, il romanzo della Borgonovo si interroga sulle diverse modalità con cui l'amore possa salvare una persona o condannarla all'infelicità: la protagonista ebrea diventa il catalizzatore di un sentimento ormai scomparso nella Germania hitleriana.

L'amore verso Anna-Eva, però, non salverà nessuno dei tre protagonisti. Helmut continua a dirigere il proprio giornale, ormai divenuto velina della stampa di propaganda nazista. Inge non

può fare altro che ingerire il veleno per porre fine alla sua sofferenza. Herbert torna a Berlino pronto a partire per la guerra in Polonia. Il nazismo non ha solo avviato un processo di distruzione del popolo ebreo, ma ha anche obnubilato il sentimento morale negli uomini, condannali inesorabilmente alla morte fisica e morale. Anna, costretta a interagire in un mondo ormai privo di umanità, si è lei stessa privata di ogni scrupolo morale: strumentalizza l'antisemita lesbica Inge per conservare la fiducia di Helmut; si lega a Herbert credendo di amarlo, ottenendone soltanto un passaggio sino a Basilea. Anche in questo caso, il personaggio femminile viene utilizzato dall'autrice come la portatrice sana dell'amore in una società malata. Mentre Simona muore come «vicaria» del popolo ebreo, Eva si salva dalla morte creando, forse, dubbi nella «gabbia» amorale nazista. Non sappiamo che cosa ne sarà di lei al termine della guerra: probabilmente, trovandosi in Svizzera, riuscirà a salvarsi. Ma possiamo ipotizzare che cosa ne sarà degli altri protagonisti: il loro antisemitismo più o meno sentito, ma tutto intriso di un sentimento decadente, li porterà ad affondare dentro le proprie paludi interiori, realizzando la profezia dell'Apocalisse posta dall'autrice a chiusura del suo romanzo⁵³². L'umanità di Helmut verrà spazzata via dalla barbarie nazista. L'amore disperato di Inge si conclude con l'avvelenamento. Il cinismo di Herbert lo condurrà alla morte sul campo di battaglia.

VI.2.3 *I Zaccaria di Filippo Bonanno*

Il romanzo di Bonanno si discosta dagli altri finora affrontati per il fatto di proporre una storia verosimile: un padre deportato nei campi di concentramento e due figli nascosti in un collegio religioso. L'autore non è molto attento o interessato alla caratterizzazione psicologica dei protagonisti: Acab è descritto come un povero diavolo braccato, che decide di non scappare più, avendo già provveduto al salvataggio dei suoi figlioli. Sergio e Mario conducono una vita relativamente tranquilla e spensierata nel «Nazareno», rendendosi conto della tragedia paterna a guerra ormai conclusa (a Roma). Mentre Acab è testimone del processo d'annullamento dell'umanità perpetrato dai nazisti nei lager, i due ragazzi prenderanno la decisione di abbandonare l'Italia e di «salire» in *Eretz Israel*. Questa ci pare la parte meno credibile del romanzo: l'autore introduce la figura di un giovane sionista nascosto nel convitto quale *deus ex machina* della scelta esistenziale dei due ragazzi. Ma non ci spiega come due potenziali sionisti abbiano atteso con tale acquiescenza il termine del conflitto senza minimamente interrogarsi sulla sorte paterna. Bonanno ha voluto quasi indicare un passaggio di consegne: mentre il «vecchio» muore o è destinato a morire, il «nuovo» che avanza si costruisce una nuova vita in un nuovo paese. Sulla base di questo determinismo, il genocidio nazista segna una svolta importante nella storia del popolo ebreo, «costretto» a compiere un salto di qualità spaziale e anche esistenziale

⁵³² Cfr. A. Borgonovo, *La gabbia*, cit. p. 332.

per poter sopravvivere ai tempi moderni.

Il romanzo di Bonanno si presenta, similmente a quello di Ottani, come una cronistoria della persecuzione antisemita durante la Seconda guerra mondiale. Come per le altre opere finora analizzate, il problema dell'appartenenza nazionale è assai poco sentito dai protagonisti. Acab accetta supinamente e quasi serenamente il suo destino di vittima sacrificale, di olocausto della storia ebraica, senza rimpiangere particolarmente la propria esistenza passata. I due giovani scoprono di essere ebrei soltanto a seguito delle persecuzioni e scelgono di ricrearsi una nuova vita lontano dall'Italia: la loro è una scelta attivistica e giovanilistica, reattiva di fronte a un'aggressione esterna. Sentono di essere ebrei soltanto per la presenza di forze politiche che intendono eliminarli in quanto ebrei ed esseri umani. Chiara e netta è la contrapposizione tra passività e attività, tra antico «giudeo» e nuovo «ebreo», tra diaspora e Israele: il radicamento nella propria terra ancestrale dà nuova forza e linfa all'essere umano, perché lo rinsalda con il proprio passato e gli permette di crescere liberamente nel futuro. La tragedia dell'«Olocausto» è dunque la molla dolorosa verso una nuova vita: Acab finisce per svolgere le mansioni di *Sonderkommando* e per morire impiccato a ormai pochi giorni dalla fine della guerra. Sergio e Mario scelgono due nuovi percorsi esistenziali: il primo si rinsalda con la terra, il secondo con lo spirito e la cultura ebraiche. L'epilogo del genocidio è dunque il prologo di una rinascita nazionale.

VI.2.4 *Hilde di Enzo Siciliano*

La notte matrigna di Enzo Siciliano ci riporta in una Germania dalle tinte fosche e decadenti e in un'Italia da cartolina. Come *La gabbia* della Borgonovo, anche in questo caso la protagonista è un'ebrea tedesca: la berlinese Hilde Brat. Contrariamente all'altro romanzo, la protagonista sembra del tutto assente a se stessa e al suo tempo: vive in un passato che non passa, in una congerie di ricordi familiari dolorosi e mortificanti, in un presente limitato a un lungo viaggio in treno notturno che la porta via dalla terra matrigna. Contrariamente alla Borgonovo, la protagonista non è considerata la causa efficiente della (possibile) rigenerazione germanica. Anzi, la fuga di Hilde è per certi versi liberatoria. I personaggi ebrei che la circondano sono tutti esangui e privi di vita: il padre Bruno (l'unica figura ebraica positiva) muore durante la guerra; la madre Karoline viene descritta come una donna assente, anaffettiva, sessualmente deviata, legata unicamente al suo liuto; il primo marito Robert, già amante della madre, è un uomo debole e insicuro; la cugina Esther è rosa da un profondo odio di sé che la porterà verso posizioni antisemite. Mentre la Borgonovo spostava la degenerazione nella spiritualità «ariana», Siciliano sembra più propenso a imputarla alla condizione ebraica: Hilde è colpevole di assenza e di inconsapevolezza, di non aver saputo capire i cambiamenti del mondo intorno a sé. Borghese ed

ebrea, la donna riesce a salvarsi fisicamente unicamente a contatto con la solarità mediterranea di Alfredo, anche se la sua esistenza non avrà mai pace anche dopo la guerra.

Se Anna-Eva riuscì a salvarsi rifugiandosi in Svizzera, Hilde non conosce futuro, perché il passato è ancora pesantemente sopra di lei. L'unica persona che avrebbe potuta amarla in Germania (il marito Klaus) preferisce togliersi la vita. Il figlio Gert scompare in qualche campo di concentramento. Alfredo stesso, incapace di comprendere il fascismo e se stesso, finirà morto d'infarto poco dopo la liberazione. È naturale, dunque, che non vi sia alcuna consapevolezza della propria appartenenza nazionale: la protagonista è rinchiusa in un passato familiare desolato, doloroso e contorto. Non sapendo chi è, Hilde non può nemmeno sapere a che cosa appartiene e che cosa succede nel mondo intorno a lei. Questo è imputabile alla sua condizione sociale? L'autore sembra indicarci in parte questa via, se è vero che la borghesia ebraica tedesca non è stata in grado di cogliere l'odio antisemita che serpeggiava da tempo nella società tedesca, né quella italiana (è il caso di Alfredo) ha saputo cogliere la natura distruttiva del fascismo. Se il mondo esterno resta un illustre sconosciuto, allora non rimane che aggrapparsi alla propria interiorità. Ma anche in questo caso è tutto inutile: Hilde cerca in tutti i modi di cogliere un filo rosso tra la sua memoria e il passato familiare, di capire l'origine di tutti i mali (la debolezza paterna, l'odio materno, la sua leggerezza). Come Anna e altre figure femminili di questo filone romanzesco (la stessa Ida di Elsa Morante), la donna ebrea sembra essere aliena alla società ed estranea al proprio corpo. Questo le impedisce di sentire profondamente il mondo intorno a lei e anche – con ogni probabilità – di comprendere le persone. Il lungo viaggio notturno che la porta in Italia non preannuncia l'alba di un nuovo giorno, ma solo il doloroso rimestare la propria fatua inconcludenza.

VI.2.5 *Rachele di Luca Desiato*

Benito e il mostro di Luca Desiato ci mostra una «Roma città aperta» vissuta da un ragazzo alla scoperta della vita. Netta è la preponderanza di figure femminili: Elena, la «madre fatale» che condiziona pesantemente i comportamenti e i sentimenti del giovane Benito; Rachele, il «mostro», la ragazza che gli permetterà di comprendere il significato dell'amore e della diversità. Romanzo di formazione, *Benito e il mostro* è incentrato sul lento ed estenuante gioco di seduzione tra Benito e Rachele nell'oscuro palazzo gentilizio romano dove la ragazza è reclusa per via della sua deformazione facciale. Questa particolare comunicazione fatta di movimenti e di biglietti permette a Benito, ragazzo senza padre, ma «prigioniero» di un nome alquanto ingombrante, di penetrare nei meandri più reconditi della vita interiore di Rachele, delle sue aspirazioni e dei suoi sogni mancati, della sua ansia di normalità, ma anche della sua paura del mondo. Benito la condurrà per mano alla scoperta del mondo esterno, mentre la razzia nazista ha

avuto già luogo, di notte, lungo le strade deserte del ghetto. La partenza per Palestrina segna la fine della loro storia d'amore: per un tragico disegno del destino, Rachele muore schiacciata dai bombardamenti alleati, mentre molti dei suoi parenti avevano trovato la morte nei campi di concentramento tedeschi. A Benito non resta che una scatoletta di ricordi, ma anche – e soprattutto – la consapevolezza di ciò che è stato il fascismo e di quale abbruttimento morale ha saputo determinare.

Il romanzo di formazione di Desiato non sembra occuparsi molto del problema dell'appartenenza nazionale, più interessato a descrivere la storia amorosa di due ragazzi, ognuno a proprio modo espressione di una «mostruosità» (spirituale nel primo, fisica nella seconda). Ma, a leggere tra le righe, l'autore sembra indicarci due cose: la forma distorta del nazionalismo italiano di stampo fascista e l'abbruttimento della vita del ghetto (ben espressa dal fratello Davide). Rachele è l'espressione di una strana convergenza politica, sociale, fisica e spirituale: porta su di sé i segni di un mondo ormai alla deriva ed è costretta al martirio per indicare un percorso di palingenesi individuale e collettiva. Benito è letteralmente ingabbiato in un «complesso edipico» senza figura paterna (che non sia quella del «Duce»). Non riesce a essere un «vero» uomo come l'amico Alfredo, che s'invaghisce di una prostituta e consiglia all'amico di dirottare i suoi appetiti sessuali sul «mostro». L'assenza di virilità, inizialmente vissuta come un dramma, si trasformerà in una risorsa spirituale capace di fargli aprire gli occhi: Benito non è più il ragazzo complessato che odia la madre e invidia l'amico, ma una persona più matura capace di comprendere i segreti dell'amore e di penetrare nei cuori delle persone. Questa consapevolezza passa attraverso il rigetto del fascismo e di tutti i suoi pregiudizi (di natura, peraltro, popolare) verso gli ebrei e l'accettazione della diversità come parte integrante del mondo. Rachele è la giusta vittima dell'olocausto per cancellare le brutture del mondo e per ridare spazio a una nuova vita dopo la guerra.

VI.2.6 *N di Giorgio Chiesura*

Romanzo introspettivo, scritto nella forma diaristica di monologo interiore, *Devozione* può apparire disturbante e perturbante per i continui richiami a una fisicità distorta e a un morboso attaccamento al proprio passato da parte del reduce. Il protagonista (N) ha visto interrompere la propria educazione sentimentale proprio in concomitanza con la legislazione razziale e la successiva deportazione nei campi di concentramento tedesco. Si è visto letteralmente privato di una parte fondamentale della propria maturazione fisica, amorosa e spirituale. La morte della famiglia e la sopravvivenza postbellica determinano un'incrinatura irreversibile nella sua esistenza: d'ora in avanti non gli resta che scegliere la morte oppure alimentare la sua devozione puramente virtuale alla nudità umana. N ha l'aggravante di essere

stato un *Sonderkommando*, cioè di esser sopravvissuto all'Olocausto accompagnando i propri correligionari alla morte. La loro nudità, cioè l'assenza totale di umanità, di protezione di fronte alla natura più selvaggia e più sadica, sarà un tormento così forte da non permettergli più di riprendere una vita normale: N non potrà fare altro che rivivere eternamente e continuamente quei corpi nelle foto di Tonina e delle altre ragazze. Le foto dei loro nudi rappresentano un modo per addomesticare momentaneamente il mostro che lo corrode dentro, il senso di colpa per non essere morto come loro. La morte del «Poeta» e la maturità di Tonina daranno la pace necessaria a N per farla finita definitivamente, ovviamente nudo e alla ricerca di una naturalità per sempre deturpata e umiliata.

Il romanzo di Chiesura è così rivolto su se stesso da rendere pressoché impossibile un'analisi del problema dell'appartenenza da parte del protagonista. Tutta la sua esistenza si limita a un vano tentativo di accedere alla natura, alla sessualità e alla fisicità. Nient'altro interessa a N, se non vedere i corpi nudi muoversi e dimenarsi di fronte a lui, sulle sue foto. Gli altri protagonisti del romanzo sono un altro uomo «dannato» (il prete pedofilo) e alcune figure contadinesche, come Tonina, la nonna e le altre modelle. Poi tanti animali, cani randagi, che girano intorno alla sua abitazione e che, respinti da tutti, si limitano soltanto a nutrirsi degli avanzi dati loro da N. Nell'aria aleggia sempre il problema della narrabilità dell'Olocausto, del rapporto fra oblio e memoria, fra storia e vita, che si risolve decisamente a favore delle seconde. La morte di Levi, che – secondo N – ha preso atto di ciò che ha vissuto, indica la rilevanza che l'esperienza passata riveste nella vita di ogni persona. La natura è ormai vista come qualcosa di profondamente lontano, d'inaccessibile oppure di perverso. N se ne rende conto assai bene: vorrebbe accedere a un corpo femminile, ma è privo della forza di toccare la nudità umana. È come se fosse stato privato della sua naturalità attraverso la storia, è come se l'umanità non si altro che una forma degenerativa di allontanamento dalla purezza primigenia. Incastrato in un passato che non passa e letteralmente castrato dalla propria incapacità di superarlo, N non può fare altro che considerare l'Olocausto come una sorta di punizione perpetrata contro la natura, come una forma di punizione operata dall'uomo e come l'impossibilità di raggiungere una matura consapevolezza di se stessi.

VI.3 Gli «ebrei» di Elsa Morante

La Storia di Elsa Morante presenta alcuni personaggi ebrei di particolare interesse, proprio per il processo di universalizzazione della condizione ebraica operato dall'autrice. Abbiamo detto dell'esistenza di «giudii» e di «ebrei», di come gli uni siano riferibili al lessico popolare e localizzabili nel ghetto romano e gli altri siano figli del lessico borghese e localizzabili nella storia umana. Il senso d'appartenenza dei «giudii» è assai più forte di quello

degli «ebrei»: i primi dispongono di una propria casa, di un territorio molto delineato e di una lingua e una cultura millenarie; i secondi sono zingari dello spirito, non hanno una propria casa, sono alla ricerca di una pace interiore che non trovano e sono in tutto e per tutto sradicati. Il «giudio» è sì vittima della Storia, ma di un evento ben specifico: l'Olocausto nazista. L'«ebreo» è anch'egli vittima della Storia, ma vittima per eccellenza e continuata di un processo irreversibile. Il «giudio» può redimersi, può trovare una propria pace e una propria collocazione, magari ignorando ciò che succede nel mondo, rifugiandosi nel proprio spazio angusto e nella saggezza popolare. L'«ebreo» non ha questa possibilità: lui sa cosa succede nel mondo, sa che cosa comporta la separazione dalla «Natura» e sa anche che la sua forza spirituale non potrà mai salvarlo dall'olocausto, da un sacrificio propiziatorio che non avrà mai fine. Qua e là si avvertono alcuni spiragli, come il misticismo ingenuo e «idiota» di Usepe oppure come la libertà poetica di Davide. Ma sono unicamente spiragli utopici, che aspirano a un mondo altro che non ci potrà mai essere, e che tuttavia testimonia quotidianamente il male del Potere ai danni degli umili e dei deboli.

Se dunque gli ebrei non hanno pace e sono vittime designate della Storia, qual è la loro possibile appartenenza a un'identità condivisa? L'autrice è assai poco possibilista: la Storia si può ignorare, essendone lo strumento inconsapevole (come accade a Ida), si può vivere in tutta la sua cruda necessità (come succede a Nino), cercare di rivelare (come prova a fare Davide) oppure distanziandosi (come succede a Usepe). Nessuna di queste strade determina un effettivo radicamento da parte degli «ebrei», che restano e resteranno per sempre «bastardi» dello spirito, privi di punti di riferimento concreti: si barcamena schillerianamente tra il sentimento ingenuo e quello sentimentale della Natura. Usepe è ingenuo, ma perisce perché la storia umana prevede una forte costituzione fisica e il logos, che a lui è estraneo. Davide è sentimentale, ma soccombe anch'egli perché la storia non può essere elusa in vista di un mondo ideale: va vissuta in tutte le sue contraddizioni. La Storia crea appartenenze, confini, conflitti e crea anche amore e morte. La Natura è elusiva, permette all'essere umano di entrare in contatto con le forze che reggono l'universo, ma non gli consente di raggiungere la piena consapevolezza di sé. L'«ebreo» è figlio di una *Natura naturans* che non sa farsi *naturata*: la sua tragedia consiste proprio in questa mancanza di consapevolezza ovvero in una tara primigenia che riguarderebbe i più «deboli», coloro che riflettono senza hegelianamente abbracciare il dramma umano. Sono «idealisti oggettivi» nel senso schellinghiano del termine e, come tali, sono incapaci distinguere il particolare dall'universale.

VI.4 ... e quelli di Primo Levi

Gli ebrei di Primo Levi sono, invece, ebrei a tutti gli effetti: non rappresentano null'altro

che loro stessi. Sono in viaggio per superare la morte. Hanno avuto una propria casa, ma – anche a costo di grandi sofferenze – hanno saputo mettersi in marcia. Non tutti allo stesso modo e non tutti spinti della stesse motivazioni: lo sradicamento è qualcosa di inimmaginabile, di disumanizzante e di alienante. Molti di loro soffrono la propria diversità: Leonid è un «ebreo» nel senso morantiano del termine e, infatti, sarà destinato a perire; Mendel è un «uomo» che si rende conto di essere ebreo attraverso la persecuzione esterna, ma accetta serenamente il proprio ruolo di consolatore e di guida spirituale del proprio gruppo. La sofferenza c'è e non è eliminabile dalla storia umana: è «umana» tanto quando la gioia e l'allegria. Levi non intende contrapporre Natura e Storia alla ricerca di una terza via oppure di una condanna inequivocabile dell'una o dell'altra. A lui interessa mostrare le vite quotidiane in azione, testimoniare la dura esistenza di un gruppo di uomini costretti a fuggire in quanto ebrei. Ma la loro condizione umana, per quanto dolorosamente accettata e compresa, saprà riservar loro qualcosa di molto importante: la conservazione della propria dignità e la salvezza della propria vita. Il «corpo» ha dei diritti in una lotta che si presenta anzitutto come lotta fisica. Certo, di mezzo c'è una tradizione millenaria, una storia religiosa che i suoi membri fanno ancora fatica a comprendere, ad accettare e a testimoniare. Ma qui allo scrittore torinese interessa soprattutto mostrare l'insopprimibile bisogno umano di esistere, di non soccombere alla violenza altrui, di non dipendere dal volere altrui.

I protagonisti di *Se non ora, quando?* non posseggono un particolare senso d'appartenenza nazionale. Sono tutti ebrei russi appartenenti all'Unione sovietica, ma, pur avendo combattuto fra i suoi eserciti, manca del tutto un senso d'appartenenza alla «guerra patriottica» staliniana. La «rivoluzione» di Levi consiste proprio nell'aver rimarcato l'umanità dei suoi protagonisti malgrado il mondo esterno: un'ostilità umana, ambientale e spirituale accompagna il loro viaggio verso la «terra promessa». La banda di Gedale non si tira mai indietro di fronte alle avversità: cerca di collaborare con gli altri esseri umani in lotta per la sopravvivenza, conserva un lato gioioso dell'esistenza che esprime nelle feste, nella musica e nel parto finale. La vita continua in mezzo a tutte le avversità. Non sappiamo se i partigiani/fuggiaschi ebrei faranno la loro *aliyah* verso il nascente stato d'Israele. L'autore ci descrive soltanto un senso d'inadeguatezza di fronte agli ebrei italiani. Se questo senso d'inadeguatezza saprà trasformarsi nel ritorno a «Itaca» oppure in qualcos'altro non è dato di capirlo. Mendel, però, sembra finalmente rappacificato al termine del viaggio: mentre la Seconda guerra mondiale termina ponendo le basi di un altro conflitto «freddo», lui sente finalmente di potersi concedere l'amore e di aver in parte abbandonato la corazza protettiva che lo aveva inibito. Che sia stato un augurio o una convinzione espressa da Levi anche verso la propria esistenza, è difficile a dirsi. Forse possiamo azzardare la tesi che, dentro di sé, aspirasse a sentirsi parte di un'umanità diversa, forse

meno tetragona nelle sue convinzioni, ma meno timorosa di vivere.

VI.5 Considerazione conclusive

Il romanzo dell'«Olocausto» ci ha permesso di approfondire ulteriormente il tema del rapporto fra ebreo e nazione nel romanzo italiano del Novecento. L'ha fatto essenzialmente per sottrazione: ci ha mostrato come la persecuzione antisemita abbia costretto i protagonisti a una fuga dalla realtà per rifugiarsi chi nella propria interiorità, chi in un'altra terra, chi nei propri peggiori incubi e ossessioni. Rispetto al tema dell'«impotenza esistenziale» possiamo ravvisare minori descrizioni psicologiche e maggiore attenzione sia all'azione, sia al sentimento dei protagonisti. La «ragione» finisce per soccombere di fronte a un evento inimmaginabile come l'Olocausto. Il naufragio della ragione significa generalmente la pietra tombale su un mondo passato fatto d'inconsapevolezza o di normalità, di integrazione e, talora, di assimilazione. Le diverse tipologie di fughe designano meccanismi di sopravvivenza che non ristabiliscono l'equilibrio iniziale: il «ritorno a casa» non è mai un dato di fatto, ma uno sforzo continuo da rinverdire quotidianamente. Tale sforzo significa comunque cambiamento e rottura col passato: l'Olocausto significa anzitutto parola fine su qualcosa che si era sognato, desiderato e auspicato. La diversità degli ebrei non era stata ancora accettata e compresa. Molti dei protagonisti si rendono conto di non essere semplicemente vittime sacrificali, ma di essere vittime della propria «diversità». La «normalizzazione» potrà significare tante cose, come nuova patria, nuova religione, nuovo approccio alla vita, ma significa anzitutto rientro nelle dinamiche della storia. Chi non lo fa è destinato a morire di mano propria, come insegnano i personaggi di Chiesura e – a loro modo – quelli della Morante.

Capitolo 6. *Il romanzo dell'«ebreo fascista»*

L'ebreo nero di Dino Sanzò

I. Tra due fuochi: il problema letterario di un «fascismo ebraico» o di un «ebraismo fascista»

Uno dei filoni indubbiamente più scabrosi per le implicazioni politiche e le ferite ancora aperte nella memoria individuale e collettiva è rappresentato dall'«ebreo fascista», ovvero il rapporto fra la comunità ebraica e il regime fascista nel romanzo italiano novecentesco¹. Non si tratta di disquisire su ciò che è stato fatto agli ebrei da parte del fascismo dall'introduzione della legislazione razziale del 1938 sino alla persecuzione delle vite, ma di certificare la presenza e le implicazioni di un sentimento d'appartenenza nazionale sentito e condiviso durante il Ventennio². Finora abbiamo visto come vari scrittori ci abbiano raccontato ora l'«integrazione nazionale» al termine della Prima guerra mondiale (nella forbice fra assimilazione e «salita» in *Eretz Israel*), ora l'«anomia ebraica» negli anni Trenta (fra ebreo complottardo e delinquente), ora l'«impotenza esistenziale» e l'«Olocausto» nel secondo dopoguerra (tra sopravvivenza e «ritorno alla vita»). Qua e là sono affiorati interrogativi circa il rapporto fra ebraismo e nazione, declinato di volta in volta diversamente a seconda di quelli che erano gli obiettivi narrativi degli autori: mostrare la crisi di coscienza dell'individuo ebreo a seguito dell'indebolimento dei legami comunitari moderni; la sua «non appartenenza» (anomica) all'immaginario della «Nuova Italia» fascista; l'esistenza di una crisi di coscienza più profonda degli «accidenti storici» perché legata a una diversa collocazione dell'uomo moderno nell'universo (di qui l'«impotenza esistenziale»); il dramma della persecuzione fisica e il difficile rientro a casa nel secondo dopoguerra (i «sommersi» e i «salvati» di leviana memoria). Tutte queste tematiche non si confrontano direttamente con quello che è stato il trauma per eccellenza dell'ebraismo italiano novecentesco: la «privazione dei diritti» perpetrata dal Regime fascista, anche e soprattutto alla luce di quella secolare, se non millenaria simbiosi che si era creata fra la cultura italiana e quella ebraica. Di qui il problema di un «fascismo ebraico» come problema anzitutto esistenziale e morale,

¹ Cfr. G.S. Rossi, *La destra e gli ebrei. Una storia italiana*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003; Bernardini, Luzzatto Voghera, Mancuso, *Gli ebrei e la destra*, cit.

² Cfr. G. Cecini, *I soldati ebrei di Mussolini. I militari ebrei nel periodo fascista*, a cura di M. Pagliano, Milano, Mursia, 2008.

prim'ancora che semplicemente narrativo.

Il tema dell'«ebreo fascista» è stato scarsamente toccato dalla narrativa italiana contemporanea³. Il primo motivo è indubbiamente la reticenza a creare un personaggio politicamente «incomprensibile» e moralmente «incommestibile» nel periodo repubblicano: che senso avrebbe avuto parlare di un ebreo simpatizzante per un Regime che ha contribuito alla sua espulsione dalla vita nazionale? D'altra parte, perché illustrare la storia di un ebreo nel fascismo, visto che la persecuzione intrapresa nel 1938 e la retorica della memoria avrebbe dato maggiori «frutti» letterari, enfatizzando così un processo di persecuzione prima «sottotraccia»?⁴ L'idea che l'identità ebraica nel periodo fascista dovesse essere letta sotto il segno della persecuzione a venire oppure non potesse essere letta affatto, ha reso notevolmente difficile la creazione di figure letterarie ebraiche fasciste o fascistoidi. Con ciò non intendiamo parlare di ebrei fascisti a tutto tondo, ma anche solo di ebrei che hanno vissuto nel Ventennio prima dell'*annus terribilis* (il 1938). La retorica resistenziale e la nascita dello stato d'Israele hanno spostato l'asse tematico verso l'Olocausto, vero spartiacque dell'identità ebraica contemporanea (anzi, forse vero e proprio «mito fondante»)⁵, ponendo letteralmente fra parentesi (in senso crociano o meno del termine) tutto il periodo precedente⁶. Se era difficile aspettarsi che scrittori maggiori e minori potessero delineare un profilo psicologico ebraico-fascista, ancora più difficile era ipotizzare che a farlo fosse un ebreo: come spiegare l'esistenza di un'adesione (anche solo passiva) a un Regime che aveva perseguitato un gruppo etnico minoritario, integrato, tutt'altro che avulso della vita nazionale? Questa reticenza spostata, però, l'asse d'interesse verso quello che forse è il vero nodo della questione: la difficoltà nello smaltire una profonda ferita narcisistica da parte di chi ha creduto che il fascismo non fosse (o sarebbe diventato) una dittatura totalitaria antisemita come quella tedesca, ma semplicemente il passaggio storico necessario per l'edificazione di una «Nuova Italia»⁷.

Abbiamo parlato di periodo repubblicano, e non a caso. Come abbiamo detto, nessuno scrittore ebreo o «gentile» ha prodotto romanzi di argomento o genere ebraico nel secondo decennio dell'epoca fascista. Scomparsi del tutto gli «individui» ebrei come soggetti a se stanti dopo l'antiretorico borghese in armi di Mario Puccini e, parzialmente, dopo il nichilista borghese di Adriano Grego (1931), spuntarono poi unicamente le macchiette antisemite, le figure anomiche, i rivoluzionari plutocratici oppure le donne fatali (per se stesse più che per i «maschi latini» e «cristiani»). L'ebreo come personaggio dell'immaginario collettivo foraggiato dal

³ Cfr. Traldi, *Fascismo e narrativa*, cit., pp. 154 ss.

⁴ Cfr. Sarfatti, *La Shoah in Italia*, cit.

⁵ Cfr. Z. Sternhell, *Nascita di Israele. Miti, storia, contraddizioni*, traduzione di M. Bracchitta, Milano, Baldini & Castoldi, 1999.

⁶ Cfr. C. Casucci (a cura di), *Interpretazioni del fascismo*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 347 ss.

⁷ Cfr. E. Gentile, *Il mito dello Stato nuovo dall'antigiolittismo al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

romanzo d'appendice o di consumo di massa non poteva essere fascista e italiano se non per un secondo fine (generalmente l'arricchimento e il sovvertimento dell'ordine costituito, per via politica, sessuale e sociale). Se la narrativa di *Regime* non poteva parlare di «ebrei fascisti» per sua intima scelta politica (avrebbe voluto dire sconfessare i propositi «totalitari» della seconda metà degli Anni Trenta e creare imbarazzi all'alleato tedesco)⁸, l'Italia repubblicana consegnò all'oblio questa strana e improbabile figura letteraria, poco comprensibile e accettabile in un periodo storico dedicato alla costruzione di un paese distrutto dalla guerra e lacerato da profondi conflitti intestini. Le prime tracce dell'«ebreo fascista» non potevano che apparire all'interno della cosiddetta «letteratura dei vinti», quell'universo narrativo rappresentato dai reduci del fascismo repubblicano (spesso definito in tono sprezzante «repubblichino»)⁹. Mentre la stessa memoria delle persecuzioni anti-ebraiche faticava a riemergere dalle sabbie mobili post-belliche (per auto-censura, pudore, vergogna o quant'altro), riapparve qua e là la possibilità narrativa che un ebreo avesse potuto *sentirsi* (più che essere) fascista.

Nel 1951 apparve il romanzo cronachistico *Donne e Mitra* (riedito alcuni decenni dopo col titolo *Le donne non ci vogliono più bene*)¹⁰. L'autore era il barone Enrico De Boccard (1921-1988), ex combattente della Repubblica sociale italiana, membro nel secondo dopoguerra dei F.A.R. (Fasci di Azione Rivoluzionaria)¹¹, divulgatore di discreto successo della letteratura erotica negli anni Sessanta e Settanta¹². L'opera racconta gli ultimi giorni di alcuni drappelli dell'esercito repubblicano, che lottano per preservare il proprio onore «virile» e l'«amore» delle donne. Non è tanto l'azione sul campo di guerra a interessare l'autore, ma – come spiega nella sua introduzione – «fermare le caratteristiche di una certa atmosfera (quella della guerra civile) e tirare le somme di una esperienza. Di questa ho cercato di isolare i valori umani, sempre gli stessi nel tempo, non legati più strettamente ad una 'certa' contingenza politica od ideologica piuttosto che ad un'altra. [...] E così, staccandomi dal tempo e dalla storia, mi sono unicamente preoccupato dell'atmosfera e delle reazioni che essa ha determinato e suscitato nell'«uomo»: in questo senso, mutate le condizioni tecniche od ambientali, esse sono identiche, sia che noi si parli della guerra partigiana del Nord, come di quelle di Catilina o della Vandea, o della lotta di Trotsky contro Wrangel ed i generali Bianchi. Esperienza dell'uomo, in quanto tale, e come lui immutabile nella sua essenza»¹³. In questo scenario decadente, dove si incontrano e scontrano i destini di uomini («che credono nelle loro idee al di sopra del loro amore») e di donne (che

⁸ Cfr. R. De Felice, *Mussolini il Duce*, vol. II: *Lo Stato totalitario, 1936-1940*, Torino, Einaudi, 1981.

⁹ Cfr. R. Vivarelli, *Fascismo e storia d'Italia*, Bologna, Il Mulino, 2008.

¹⁰ Cfr. E. De Boccard, *Le donne non ci vogliono più bene*, introduzione di G. de Turris, Andria, Sveva, 1995.

¹¹ Cfr. id., *Il passo dei repubblicani*, Firenze, Le lettere, 2006; A. Carloti, *Gli orfani di Salò. Il Sessantotto nero dei giovani neofascisti nel dopoguerra, 1945-1951*, Milano, Mursia, 2008, *passim*.

¹² Cfr. id. (prefazione di), *Processo di Sculacciabuchi e Ifigonia. Saggio*, Roma, Homerus, 1971; R. Von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, a cura di E. De Boccard, Roma, Homerus, 1971-1972, 4 voll.; E. De Boccard, *Dizionario della letteratura erotica. Le opere e gli autori*, Milano, Playmen, 1977.

¹³ Id., *Donne e mitra*, Roma L'Arnia, 1950, p. 10.

«scelgono l'idea del loro amore, o forse scelgono soltanto queste e per loro le idee contano relativamente») ¹⁴, assistiamo al tragico episodio di un giovane alpino: Antonio B^{***}, alias Ismaele Cohen. È lui il primo esempio di «ebreo fascista»:

Il ragazzo Cohen Ismaele che non aveva mai capito perché la Repubblica considerasse suoi nemici gli ebrei, il ragazzo Cohen che lui, la Repubblica, l'amava sopra ogni altra cosa, e che per queste sue idee era stato messo al bando dai suoi correligionari, trattato da traditore e il Rabbino Aaron Rosenheim, che gli fungeva da tutore, l'aveva solennemente maledetto secondo i riti contenuti nel Levitico.

Non aveva avuto pace il ragazzo Cohen Ismaele, di non poter far nulla per la Repubblica, di essere anzi uno dei nemici della Repubblica, fino a che, con l'aiuto d'una falsa carta d'identità ottenuta da un conoscente sotto pretesto di sfuggire alla caccia dei Feldgrau, si era presentato ad un ufficio di arruolamento, e nella confusione di quei giorni gli era andata liscia, diventando così l'Alpino Antonio B^{***}, che quando udiva gli altri parlare male degli ebrei nemici della Repubblica, avrebbe voluto dir di no, che non tutti gli ebrei erano nemici della Repubblica, che per esempio... ma poi taceva, temendo non il trattamento che gli avrebbe inflitto come ebreo, ma il fatto di non poter più essere soldato, un Alpino della Repubblica. Così taceva, e al fronte se non era morto, proprio non si può dire che fosse colpa sua ¹⁵.

Cohen, «del fu Davide e della fu Hirschfeld Abigail, nato il 12 aprile 1925 di razza ebraica e religione israelitica», sta compiendo l'ultima marcia della propria vita militare repubblicana (il suo plotone si è appena arreso alle forze partigiane). Avrebbe voluto rimanere a combattere coi reparti della Polizia Militare e della Divisione Feldgrau, «che non si fidavano di arrendersi ai partigiani», lui che «aveva servito la Repubblica, non i Feldgrau, e si ricordava di questi troppi fatti connessi alla parola “Juden”» ¹⁶. Una sera entra in un paese, dove assiste alla fucilazione di tre membri di un Battaglione d'Assalto. Anche Ismaele possiede in tasca propria il rosso monogramma, regalatogli da una ragazza prima della partenza per il fronte, che «considerava quasi un mistico emblema, il rosso monogramma che era stato uno dei suoi più intimi e gelosi sogni il poter un giorno portare» ¹⁷. Tra gli uomini che stanno per essere fucilati vi è anche il «puro» Pandispagna, noto polemista del Partito Fascista Repubblicano, autore di un libro intitolato *Gli antiprotocolli* (tradotto in tedesco con *Die junge Kampf gegen Juden [sic]*), «fermamente convinto come era che fra tutti i nemici della Repubblica, gli ebrei fossero i più temibili e i più spietati» ¹⁸. Ebbene, mentre i partigiani giustiziano Pandispagna urlante orgogliosamente «Viva la Repubblica! Via... [Mussolini]», Ismaele, che non lo conosce, si appunta sulla propria giubba il rosso monogramma e urla anch'egli «Viva la Repubblica». Per uno strano scherzo del destino, «a pochi metri di distanza, mentre nella notte il popolo e i

¹⁴ Ivi, p. 78.

¹⁵ Ivi, pp. 171-172.

¹⁶ Ivi, p. 179.

¹⁷ Ivi, p. 182.

¹⁸ Cfr. ivi, pp. 173-174.

partigiani festeggiavano la riacquistata libertà, giacevano uccisi da una raffica di mitra il sottotenente Pandispagna, autore di uno dei più famosi libri sulla questione razziale, antisemita convinto e Cohen Ismaele, del fu Davide e della fu Hirschfeld Abigail, di razza ebraica e religione israelita, Alpino della Repubblica, classe 1925»¹⁹.

L'immagine tragica fornita da De Boccard (ispiratasi forse all'amico Mario Pincherle) cozza contro altri ritratti coevi forniti da altri repubblicani. Si pensi allo scrittore molisano-canadese Giose Rimanelli nel romanzo autobiografico *Tiro al piccione* (edito da Mondadori grazie a Vittorini nel 1953), dove l'ebreo milanese Samuele Chonn è dedito alla borsa nera²⁰; oppure all'ex ebreo repubblicano Giorgio Soavi in *Un banco di nebbia* (1955), dove l'autore, combattente sul fronte di Anzio, prende chiaramente le distanze dai propri parenti «strozzini»²¹. L'ebreo «nero» è destinato a vivere in prima persona il dramma della propria «diversità» e le stigmate della propria genia, un popolo «deicida» dedito allo «sfruttamento» dei popoli ospitanti: questo sembra essere il filo conduttore di questo filone di romanzi. L'ebreo può dunque essere intimamente fascista per convinzione spirituale (come il giovane Ismaele), ma «deve» tradire il proprio popolo oppure essere considerato tale: schiacciato dal peso della propria storia, non può che andare incontro alla morte (il suicidio di illustri personaggi come Aldo Finzi, Guido Liuzzi, Dante Almansì, Angelo Zamorani; oppure la parossistica fine di Ettore Ovazza)²², se non riesce a sfuggire alle persecuzioni nascondendosi, emigrando o vivendo di sotterfugi (come fecero tutti gli altri). Mentre però la persecuzione nazi-fascista riguardava il popolo ebreo come un tutto, e quindi gli ebrei perseguitati si sentivano parte di qualcosa (uniti, talora contro voglia, da un destino comune), gli ebrei che decidevano di stare «a destra» dovettero affrontare da soli la propria estrema scelta politica ed esistenziale. Respinti dagli uni (i fascisti «ariani») e dagli altri (gli ebrei «semiti»), gli ebrei «neri» non potevano fare altro che scegliere i modi e i tempi della propria «morte eroica». Perché questo era il punto fondamentale: cercare la «giusta morte» in un mondo che ormai non li riconosce più e che loro non riconoscono più.

L'obiettivo di questo capitolo è quello di fornire una panoramica esaustiva dell'intreccio narrativo fra ebrei e fascismo nel romanzo italiano novecentesco. Partiremo da quello che può essere considerato il testo fondamentale di questo filone: *L'ebreo nero* di Dino Sanzò (1968). ci soffermeremo in particolare sulla visione politica e filosofica che traspare da questa visione esistenziale e «antistorica» del soggetto ebreo (apparso, non a caso, a cavallo del Sessantotto). In un secondo momento, l'analisi si biforcherà in due direzioni: da una parte verranno esaminati i ritratti di ebrei fascisti nelle opere di Luigi Preti (*L'ebreo nel fascismo*, 1974) e Alain Elkann (*Piazza Carignano*, 1985), dall'altra quelli di ebrei nel fascismo attraverso i romanzi di Virgilio

¹⁹ Ivi, p. 182.

²⁰ Cfr. G. Rimanelli, *Tiro al piccione*, Milano, Mondadori, 1953, pp. 61, 65.

²¹ Cfr. G. Soavi, *Un banco di nebbia*, Milano, Longanesi, 1955, p. 43.

²² Sulla figura di Ettore Ovazza si veda Stille, *Uno su mille*, cit., pp. 11 ss.

Brocchi (*Mamma*, 1959) e Umberto Scazzocchio (*Uomini e donne solamente*, 1974). A partire da questo distinguo (la vita ebraica nell'Italia fascista da parte di chi *sentiva* un legame anche spirituale col Regime o da chi fu travolto da questo stesso prima della legislazione razziale e della persecuzione delle vite) cercheremo di descrivere il romanzo dell'«ebreo fascista» in tutte le sue più intime sfaccettature. Ci concentreremo, in particolare, sulle motivazioni che hanno reso difficoltosa la nascita di un personaggio letterario di questo tipo nella narrativa italiana novecentesca e sulla possibile convergenza (e divergenza) fra senso patriottico fascista e appartenenza nazionale dell'ebraismo italiano.

II. *Lineamenti di un esistenzialismo ebraico: L'ebreo nero di Dino Sanzò*

II.1 L'autore

Molisano come Giose Rimanelli, Dino Sanzò nasce nel 1933 a Sepino (Campobasso). Giunto a Roma nel 1945, dove conduce i propri studi universitari e le prime esperienze giornalistiche, girerà il mondo come inviato speciale di varie testate. Negli anni Sessanta, tornato in Italia, collabora attivamente con «Lo Specchio», settimanale scandalistico e d'orientamento conservatore fondato e diretto da Giorgio Nelson Page (per cui, fra l'altro, conduce un'inchiesta piuttosto pungente sull'omosessualità romana)²³. Vicino alla corrente politica democristiana andreottiana²⁴, Sanzò sarà negli anni Ottanta vicedirettore de «L'Europeo», storico settimanale d'attualità politica e di costume, prima di diventare direttore del «Radiocorriere TV», settimanale ufficiale della RAI, dal 1992 al 1994. Già collaboratore con «Il popolo italiano», quotidiano ufficiale del Movimento Sociale, negli anni Cinquanta, il giornalista molisano vincerà il «Premio Levico», promosso dalla rivista «La Cultura di Destra», diretta da Armando Plebe e Franz Maria d'Assaro, proprio con la pubblicazione del romanzo *L'ebreo nero* nel 1968, cui seguirà una nuova edizione nel 1973 intitolata *Il fascismo e gli ebrei*²⁵.

II.2 L'opera

Uscito presso l'editore Trevi nel 1968, il romanzo *L'ebreo nero*, arricchito da un'appendice documentaria sulla persecuzione fascista degli ebrei, «che si apre con l'elenco per

²³ Cfr. A. Pini, *Quando eravamo froci. Gli omosessuali nell'Italia di una volta*, prefazione di N. Aspesi, Milano, Il Saggiatore, 2011, pp. 81 ss.

²⁴ Cfr. G. de Turris, *I non-conformisti degli anni Settanta. La cultura di destra di fronte alla contestazione*, prefazione di S. Romano, Milano, Ares, 2003, pp. 108-115.

²⁵ Dietro al mutamento del titolo è probabile che ci siano gli strali di un ricorso avverso che vide coinvolti proprio Dino Sanzò e Luigi Preti. Nel 1975 Sanzò chiese alla Pretura di Roma un provvedimento d'inibizione della pubblicazione del romanzo di Preti, ritenendo che il suo libro *Un ebreo nel fascismo* presentasse «la stessa tematica e lo stesso tessuto narrativo» del proprio libro. A questo riguardo si veda *Opere dell'ingegno – Creatività – Individuazione – Plagio – Esclusione (Pretura di Roma – 2 aprile 1975 – Sanzò c. Preti e S.p.a. Rusconi)*, «Il diritto di autore», XLVI, 1975, pp. 419-422.

cognomi di 9.800 famiglie di ebrei italiani, e che si ripropone una ricostruzione, rigorosamente imparziale, anche se necessariamente schematica e limitata, della posizione assunta dal fascismo riguardo alla “questione della razza”²⁶, è dedicato «ad una poco nota e tragica figura di italiano: l'ebreo fascista». L'ambientazione non è – come nel caso di De Boccard – la Repubblica Sociale Italiana, ma la Spagna della guerra civile. Siamo cioè alla vigilia della ferita delle leggi razziali, ma in pieno «allineamento» politico e culturale alla Germania nazista. La prima parte, intitolata *L'attesa* e ambientata nei pressi di Madrid nel gennaio del 1937, si apre con la presentazione del protagonista: il tenente dell'aviazione Davide Donati. Davide è un ottimo pilota (il migliore della scuola di Alta Velocità e della squadriglia di Desenzano), criticato dal proprio colonnello per l'inutile ferocia di sparare ai piloti «rossi» abbattuti²⁷, ma in odore di medaglia d'oro al valore militare²⁸. Ma ha una «particolarità»: è ebreo (convertito dal proprio padre al cattolicesimo). Gli capita spesso di pensare alla sua fidanzata Giorgia e alla sua famiglia. Riprende fra le mani l'ultima lettera di lei: «*Non tornerai più, io lo so. Per questo sei andato via in quel modo. Per non tornare mai più. Ed eri già morto quel giorno che mi lasciasti sola nel nostro appartamento. Vorrei soltanto che ti fosse concesso di avvertire meno pesantemente la tua natura, la tua natura di piccolo ebreo innocente orgoglioso, disperato. E freddo e spietato con te stesso. E così dolce e così bambino con me*»²⁹. Ma ripensa anche insistentemente ai motivi della propria guerra personale, che non è solo sua, ma di un'intera generazione:

Ognuno di quei piloti rossi venuti dalla Francia, dall'Inghilterra, dalla Russia, dal Canada, dagli Stati Uniti e da chissà quante altre parti del mondo, sembrava impegnato a combattere una guerra sua personale. E io, si chiese Davide, non sono qui per combattere una guerra mia personale? È questa la mia guerra fascista da ebreo? Noi siamo la maledizione della terra. Rappresentiamo il male e il bene, mescolati e confusi. Siamo la solitudine e l'amarezza, siamo l'orgoglio e l'ambizione. Siamo allo stesso tempo i ceppi e il fuoco, siamo il freddo e il caldo, siamo l'amore e l'odio. Siamo gli ebrei fascisti e non ci è stata riservata altra strada che il sacrificio per non essere rinnegati. Eppure, io lo so, saremo rinnegati lo stesso. E a nulla sarà servito l'essersi offerti come ceppi da bruciare. La prova verrà umiliata. Il fuoco disperderà il suo calore e la cenere dei nostri cuori di ventenni nati dal fascismo con il marchio di Sion verrà dispersa dal vento. Che cosa resterà di noi alle nostre madri, agli amici (ne abbiamo forse avuti!)? Resteranno le nostre madri? Resterà un ricordo di noi e di loro? Ci verrà concesso di non scomparire come se non fossimo mai nati e vissuti? La loro vergogna, la nostra colpa antica, la paura, la superstizione, gli inganni, tanto trascorrere di anni e la mia smania, la mia golosità di vita e di morte, permetteranno che io non passi come l'alito di un insetto?

E immediatamente, come sorte sopra e intorno a lui nella penombra della mattina gelida, tra il vortichio dei piccoli cristalli di neve, sentì la presenza di una moltitudine di cuori, coscienze, barbe sporche e ridicoli zucchetti su facce e crani di ebrei. Gli pareva di udire il fiume pastoso e greve delle loro voci, della loro appassionata, inutile

²⁶ Cfr. D. Sanzò, *Il fascismo e gli ebrei*, Roma, Trevi, 1973, p. 11.

²⁷ Cfr. ivi, pp. 20-21.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 24 ss.

²⁹ Ivi, p. 32.

preghiera nell'ora della morte:

*«Ascolta Israele, il Signore Dio nostro
è il nostro Dio! E tu devi amare il Signore
Dio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta
l'anima, con tutte le tue facoltà!
E queste parole che io oggi t'impongo,
le devi accogliere nel cuore e devi
ripeterle ai figli e parlarne,
quando siedi nella tua casa o vai per strada,
quando ti posi e quando ti alzi,
e le leggerai come segno alla tua mano,
e saranno un ammonimento davanti
ai tuoi occhi,
le scriverai sulla soglia della tua casa
e sulla porta»³⁰.*

Davide ripensa allo zio Dolek che, insieme a due figli, era riuscito a lasciare la Germania nel marzo del 1934 («Ci hanno spezzati dentro», disse alla famiglia Donati che l'aveva accompagnati a Trieste in attesa di imbarcarsi per Eretz Israel)³¹. Furono le inquietanti descrizioni del fratello della madre sulle sorti dei loro correligionari tedeschi a indurre il padre alla conversione coatta al cattolicesimo di tutta la famiglia. Tutto sembrò cambiare: amicizie, frequentazioni, lavoro. Ma Davide si ricorda anche dell'ultima lunga conversazione avuta col padre, che si difese dalle accuse lanciate dal figlio circa la sua sospetta ascesa professionale, mentre tutti gli altri ebrei stavano progressivamente perdendo terreno: *«Ho pensato – si difende il padre – che essere vivi fosse sempre più importante di qualunque altro valore, perché il valore primo è proprio lì, nella vita: pensavo che Dio tutto questo lo sa. Pensavo di saperlo anch'io, invece mi sbagliavo. Sion è qui, è dentro di te, e io sono sempre condannato e resterò di qua dal muro. Ma non me ne importa nulla. [...] Sono tutto gelato e non me ne importa nulla»³²*. Il giovane marrano si rammenta del padre che indossò lo zuccotto in testa, a suggello della propria vera e sentita appartenenza religiosa. Ma non riesce a darsi pace:

Ora quella guerra non lo avrebbe lasciato andar via. Ma cosa tentava di dimostrare facendo la guerra in Spagna? E a chi? Cosa tentava di riguadagnare con quella guerra? Una coerenza, un'armonia, una rettitudine? Non riusciva a sentirsi innocente e, in fondo a tutto, c'era l'abietta ricerca del sacrificio, della sofferenza pura. Solo così Cristo diventava comprensibile. In quella sfera di intima, così sciagurata, comunione ebraica. Che differenza faceva

³⁰ Ivi, pp. 35-36.

³¹ Cfr. ivi, p. 37.

³² Ivi, pp. 42-43.

dunque in lui l'essere o non essere più ebreo? In fondo, pensava, è una catena, un marchio che gli uomini possono anche ignorare, sebbene nel loro profondo ciò non accada mai, ma un ebreo no. La consapevolezza di se stesso, doveva aver condotto Cristo sulla Croce. Quella stessa consapevolezza che aveva portato gli uomini e le donne di Gerusalemme a inchiodarlo e aveva costretto nei secoli tutti gli ebrei a lacrimare e fustigarsi e lasciarsi inchiodare sulle croci in ogni paese del mondo.

Ma lui, un «ebreo nero», cosa s'aspettava da quella guerra? Non si trovava addirittura dalla parte sbagliata? Ciò gli sembrava superficiale e inadeguato. Da qualunque parte egli sarebbe sempre stato dalla parte sbagliata. Dalla parte destinata a perdere, a morire, come ogni altro ebreo.

Si stupì all'idea che non gli fosse mai venuta in mente una via di scampo. Giorgia sembrava avere intuito una, eppure lui non aveva voluto accettarla. Gli era sembrata troppo comoda e, anche in questo, l'ebraicità che lo rodeva aveva avuto il sopravvento sui sensi e sulla ragione, sopraffacendolo. Ma una via di scampo doveva esserci. Una ragione per cui valesse la pena. Gli tornò in mente il volto dell'uomo che aveva mitragliato la mattina prima: quale lato della propria ebraicità aveva condannato, costringendosi a quella sofferenza? Ogni risposta gli sembrava vaga, perduta nella nebulosa di una coscienza dalle mille facce. Pensò con uno spasimo all'esaltazione che gli dava il suo corpo vivo, era quel corpo che bisognava punire perché la sua mente arrivasse a conoscere la risposta. Quel corpo però si opponeva, elevava una barriera. Quando non avesse più ricercato la sofferenza per il suo corpo passivo, sì, allora, forse, la risposta sarebbe stata chiara. Davide sperò tanto di essere ancora in grado di capirlo quando quel momento fosse giunto³³.

In mezzo a questi dilemmi prende piede la missione suicida di Davide in Spagna. Conosce un nuovo pilota, Giorgio Armani, l'unico con cui instaurerà una qualche forma di confidenza e intimità. Dopo un ennesimo raid aereo, Davide viene ferito alla testa e ricoverato per alcuni giorni all'ospedale di Talavera³⁴. Un giorno Armani, venuto a trovarlo in ospedale, gli confessa che presto otterrà un'alta onorificenza del governo spagnolo franchista e che su di lui è stata messa una grossa taglia da parte dei repubblicani. Durante una lunga conversazione, Davide confessa al compagno d'armi la sua tragedia di essere fascista sino al midollo, ma anche di continuare a essere ebreo, malgrado la conversione, quell'essere da sempre «errante» e perseguitato sulla faccia della terra³⁵. Ma Giorgio sembra capire le sofferenze interiori di Davide: anche lui sente di far parte di una generazione che combatte perché il fascismo vinca e viva attraverso una rivoluzione di idee: «Noi quel Partito lo costruiamo tutti i giorni un poco; gli altri sono attaccati alle sue mammelle e lo consumano. Noi in quella quotidiana costruzione esauriamo le nostre forze e alla fine soccomberemo come tanti api follemente operose, e costruendolo ogni giorno, alla fine, di quel Partito non saremo i padroni, pur avendolo meritato. E il dio che noi continuiamo ad amare ci rinnega e rinnegherà tutti noi, quel dio che sta a Roma e dal cui cuore il nostro sogno è nato. Ora, ci resta soprattutto la dignità, la nostra dignità di professionisti della guerra. In questa dignità non ci sarà difficile arrivare al fondo, dovunque esso

³³ Ivi, pp. 44-45.

³⁴ Cfr. ivi, pp. 68 ss.

³⁵ Cfr. ivi, pp. 74-75.

sia, e il male passerà sopra di noi, senza toccarci. Ecco perché sono tornato in Spagna, e perché combatterò il comunismo finché avrò forza: perché questa lotta è valida; le vere fonti della vita non saranno inaridite, umiliate o disprezzate. L'unico modo di piegarci per i servi di casa nostra e per i rossi sarà di toglierci quella dignità. Ma qui, in Spagna, non potranno farlo, e noi, vedi, dopo questo non saremo passati inutilmente»³⁶. In quei momenti Davide ripensa al padre suicida e all'addio all'amata Giorgia³⁷.

La seconda parte del romanzo, intitolata *La trappola*, si apre con il primo intermezzo romano, che vede Mussolini in persona studiare l'evoluzione del conflitto spagnolo, poi consigliato da Galeazzo Ciano³⁸. Davide continua a volare, malgrado la taglia sulla propria testa (il suo superiore giunge a proporgli vanamente di restare a terra). Il giovane pilota costretto a uccidere il «fratello» Armani, caduto con il proprio aereo, prima che lo facciano i «rossi»³⁹. Mentre a Roma il Duce e il ministro degli esteri discutono sulla nuova strategia da adottare in Spagna (si parla di un'offensiva rapida e violenta a Guadalajara per tagliare il cordone ombelicale che unisce Madrid al resto della Repubblica)⁴⁰, sul fronte spagnolo l'aereo di Davide è costretto a un atterraggio di fortuna nella periferia orientale della capitale⁴¹. Qui viene prima raccolto da un battaglione franchista, poi viene rastrellato da una pattuglia di navarresi. Finisce per ricevere le cure di una giovane prostituta spagnola di nome Josefa⁴². L'azione del pilota italiano dietro le linee repubblicane è in realtà un tentativo di depistaggio: a Roma l'Alto Comando delle Forze Armate ha deciso di simulare la diserzione di un ufficiale dell'aeronautica che dovrà rivelare tutto ciò che sa al servizio di controspionaggio sovietico. L'obiettivo non è quello di ingannare gli eserciti repubblicani sulle reali intenzioni dei nazionalisti, ma di ritardare il più possibile la conoscenza dei loro effettivi piani offensivi. Davide ha deciso di presentarsi come volontario della missione suicida (le possibilità di uscirne vivi sono bassissime)⁴³.

La terza parte (*La realtà*) si apre con Davide interrogato dalle forze repubblicane: il pilota italiano si limita a dare informazioni tecniche sugli aerei e le forze nazionaliste in campo⁴⁴. Gli accade di ripensare al giorno in cui l'agente del S.I.M. (Servizio Informazioni Militare) gli disse che possedeva i requisiti essenziali per la missione suicida: «ha distrutto 21 aerei rossi, [...] ha avuto la *Croce Laureada*, [...] ha una taglia sulla testa e infine [...] è ebreo»⁴⁵. Si rammenta anche delle dure, ma franche parole del «Numero Uno», il responsabile dell'intera missione, che

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 79.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 82 ss.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 99 ss.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 103-104.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 118-119.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 120-121.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 135-139.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 158-159.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 163 ss.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 179.

l'aveva individuato personalmente, convinto che lui, l'ebreo fascista, fosse la persona più adatta alla missione suicida:

Che speranze hanno lei e quelli come lei di uscire vivi da questa nostra epoca? Lei è destinato ad essere masticato e digerito e con lei tutta la sua razza. Siete in effetti gli agnelli sacrificali da immolare prima della grande missione. Sulle vostre viscere buttate nel fuoco verranno letti gli auspici. Nel grande rogo che verrà acceso il suo popolo brucerà senza lasciar tracce. Si convinca di questo, si spersonalizzi, si esamini dal di fuori. Ma lei dovrebbe farlo con una differente natura, con un diverso richiamo razziale. Lo lasci fare a me, quindi. Vede, Donati, io sono un fascista. Il significato di questa parola che non è mai stato molto preciso, sin dall'origine, ora, in questi ultimi anni, è stato ancor più travisato e confuso. Direi quindi di non usarla più, questa definizione, almeno non nel senso comunemente accettato. Ma anche lei è fascista. Lo è nella misura in cui questa parola può essere svuotata appunto del suo senso comune. E proprio in questo è tutta la sua infelicità, perché lei è inequivocabilmente fascista ed è inequivocabilmente ebreo. Qual è il meccanismo di sicurezza che ha azionato per superare l'apparente, insanabile contrasto di questa condizione, di questi profondi impulsi della sua natura? Quello dell'espiazione. Lei sta espiando con profonda soddisfazione, e nel tempo stesso sta tentando di evitare la anonima sacrificazione propria della sua gente. Perché dico che lei è fascista come me? Perché è un uomo intimamente forte e, in quanto tale, si identifica con gli uomini intimamente forti presenti in ogni partito e in ogni razza. Lei si è schierato dalla parte degli uomini forti raggruppati nel fascismo.

[...] Noi siamo una specie di confraternita. [...] Uomini come lei e come me ce ne sono evidentemente in tutti i partiti. Di tanto in tanto ci incontriamo e ci riconosciamo. Questo è accaduto anche a noi due. Se ne renderà conto. Potrà accaderle ancora. Ebbene, sono proprio questi fratelli, sconosciuti ma identificabili, sparsi per il mondo, che bisogna eliminare fisicamente o moralmente. Bisogna insomma metterli in condizione di non nuocere. Sono i nostri fratelli in morte che dobbiamo temere nella stessa identica misura in cui essi temono noi. È una legge alla quale non si può fuggire. È la legge per la quale lei, ebreo fascista, deve essere in qualche modo eliminato. Il diabolico dissidio che si cela dentro di lei sta già divampando. E finirà per produrre un fuoco non più estinguibile. A quel punto, lei sarebbe pericolosamente inutile; dannoso a se stesso perché non sarebbe più in grado di risolvere il problema e finirebbe con l'uccidersi come suo padre, anche se lui si è ucciso per paura, mentre lei lo farebbe per protesta contro se stesso. E sarebbe dannoso per noi perché saremmo costretti a temere una forza che sopra tutte le altre temiamo: la capacità di fare il male dei nostri fratelli in morte. Questo le sembra arcano, retorico, enfatico. Ma io credo, invece, che lei abbia capito perfettamente. Conosco tutto del suo passato. Ho vagliato e studiato ogni momento della sua vita, pesando azioni e reazioni. La sua decisione di staccarsi dal cordone ombelicale tradizionale, tagliando via famiglia e amore per venire ad uccidere in Spagna è stata la reazione più precisa e la più esatta indicazione della vera essenza della sua natura. Lei è un uccisore ebreo, esattamente come io sono un uccisore italiano. Per questo lei mi serve. Voglio sfruttare queste sue capacità di produrre la morte con perfetta sanità di mente e pulizia di cuore. Solo un uomo così ha la possibilità di riuscire in un'impresa come quella che le affido. Non mi serve un commediante. A questo scopo avrei potuto disporre di decine di uomini. Io ho bisogno di un autentico, miserabile eroe di razza ebraica. E lei è il solo che mi dia effettive garanzie di successo. Perché per lei non sarà una missione dalla quale tirar fuori in qualche modo la pelle, né lei sarà capace di giocare soltanto e poi scoprire le carte. Potrà arrivare a pensarlo, ma al momento non lo farà. Andrà invece fino in fondo per vedere che risultato darà l'esperimento. Se le risposte saranno davvero quelle che lei sa e che io conosco attraverso di lei, perché noi siamo uguali e ci identifichiamo, la sua non sarà una missione, ma un'altra prova, un'altra essenza vitale. E francamente

non vorrei essere nei panni dei suoi avversari, quelli che inevitabilmente le metteranno contro⁴⁶.

Mentre il «Numero Uno» continuava a elencare i punti della propria visione del mondo (cinica e religiosa, cattolica e omicida in pari misura)⁴⁷, Davide ripensava alla fanciullezza, al discorso del suo rabbino per il «bar mitzvah», quando «era soltanto gioioso essere ebrei»⁴⁸. Accettò la missione, ignorando che suo fratello fosse stato ucciso per errore nel falso arresto della sua famiglia (anch'esso organizzato per depistare le spie repubblicane)⁴⁹. Ma il presente è rappresentato dall'interrogatorio della spia russa Igor e del colonnello Sebastian: i repubblicani, che sanno della morte del padre, ma anche di quella del fratello, attivo nell'assistenza degli ebrei tedeschi in fuga, cercano di capire i motivi della sua diserzione. L'offensiva nazionalista è ormai alle porte. Gli alti comandi madridisti studiano cosa fare del pilota italiano: ucciderlo oppure portarlo con loro a Valencia? Non osano fidarsi di quello strano ibrido di tragedia e di tristezza, di fierezza e di umiliazione, di intelligenza e di morale che è l'ebreo⁵⁰. Davide viene torturato senza costrutto da Sebastian⁵¹. Mentre riceve le cure del medico, il capitano Buriga gli comunica la morte del fratello Mariano. Davide resta inerte, ma non può fare a meno di pensare: «Ora mia madre si ucciderà certamente. Resto ancora io, ma la famiglia è finita. Era finita fin dal giorno in cui mio padre ci battezzò. Tutto è cominciato da lì. Abbiamo richiamato su di noi una punizione così pesante, così atroce. Sono rimasto solo, ed un ebreo non può sopravvivere da solo. No, sbaglio! Un ebreo non può sopravvivere in nessun caso»⁵².

La quarta e ultima parte (*La fuga*) narra degli ultimi istanti di vita di Davide. Igor e Sebastian partono per Valencia con il prigioniero moribondo⁵³. Sperano in questo modo di salvarsi dall'offensiva nazionalista e, soprattutto, dalle ire dell'Alto comando repubblicano. Il colonnello Sebastian uccide il capitano Buriga e il consigliere russo: è una spia al soldo dei franchisti che teme di essere scoperto⁵⁴. Con l'aiuto di due suoi sottoposti, trascina il corpo di Davide lontano dall'imboscata. Ma il carro blindo fascista di salvataggio non c'è: l'offensiva nazionalista è stata fermata sul nascere⁵⁵. La sorte del pilota ebreo è dunque segnata: deve morire, perché ormai è diventato un peso morto. Sarà Sebastian a sparargli, non un suo sottoposto. E questo proprio perché non odia l'ebreo:

⁴⁶ Ivi, pp. 192-194.

⁴⁷ Cfr. ivi, pp. 195-197.

⁴⁸ Ivi, p. 199.

⁴⁹ Cfr. ivi, pp. 205-210.

⁵⁰ Cfr. ivi, pp. 216 ss.

⁵¹ Cfr. ivi, pp. 251 ss.

⁵² Ivi, p. 272.

⁵³ Cfr. ivi, pp. 315 ss.

⁵⁴ Cfr. ivi, pp. 319-320.

⁵⁵ Cfr. ivi, pp. 291 ss.

Il colpo di grazia lo dà il comandante. E qui il comandante sono io. Tu mi odi, invece. E pur odiandomi non saresti capace di uccidermi. Di una sola cosa saresti capace, con tutto il tuo odio: di lasciarmi morire. Mi è sembrato sempre di compiere un rito. Mi sono sentito a posto. Con la natura, intendo. [...]

Mi sono sentito una parte degli alberi, dell'acqua, delle rocce, della terra, del sangue che tornava alla terra. [...] Mi sono sentito così uomo nel completare l'atto di morte che nello stesso istante avrei voluto fare l'amore. Ora tu dirai, perché non puoi capirlo, che io sono un sadico malato che trova eccitazione erotica nell'uccidere, o nella vista del sangue. Tu non puoi capire che si tratta, invece, di amore. Di spinta amorosa. La morte e la vita procedono tenendosi per mano. Sono sorelle carnali e spirituali. Il dare la morte e il creare la vita sono atti supremi. Fanno di un uomo un uomo. Il danno vero, la vera offesa è il dare la morte o la vita con indifferenza, senza vederne o sentirne l'essenzialità. È come quando vai con una prostituta, tra cento altri uomini in una giornata, e le metti il tuo seme nel ventre e, per caso, la ingravidi, tu tra cento altri. Che modo osceno di dare una vita! Anche se quella vita ha la sua parte di originaria verginità. Altrettanto osceno è dare la morte nell'anonimità di una battaglia: spari una raffica di mitraglia in un bosco e uccidi qualcuno che non hai mai visto e che non ti vedrà mai più. Ma tu puoi capirlo? No, non puoi. Un ebreo non potrà mai sentire la sacralità che è contenuta nell'uccidere...⁵⁶

Davide finalmente ha capito tutto. Sebastian gli spara un colpo di rivoltella in fronte. Mentre l'offensiva nazionalista naufraga di fronte alle cattive condizioni meteorologiche, i piloti italiani, impossibilitati a issarsi in volo, si addormentano in silenzio nelle loro stanze, pensando alla «sciagurata offensiva affondata nel fango come le ruote dei loro inutili aerei»⁵⁷.

II.3 La tragedia di un ebreo «fascista»: la «condizione umana» di Davide Donati

Il libro di Dino Sanzò ebbe un discreto successo nelle riviste d'area missina. Nel 1975 «La Cultura di Destra» osservò che il romanzo aveva suscitato scalpore «soprattutto per l'eccezionalità del suo argomento: il dramma di un ebreo fascista, che ha condiviso e sofferto in maniera paradossale tutte le vicende del passato regime»⁵⁸. In realtà, la figura di Davide Donati va considerata alla luce di quella particolare congiuntura storica della destra sociale italiana, sia in relazione alla diversa posizione assunta verso lo Stato d'Israele (meno critica indubbiamente rispetto al passato), sia in relazione alla polemica interna sull'eredità politica del razzismo antisemita (vedi la polemica fra la destra spiritualista di Julius Evola e il «revisionismo» politico di Giorgio Almirante)⁵⁹. In altre parole, si è trattato di un ritratto estemporaneo di una figura storica alquanto improbabile? Davide ha compiuto effettivamente quel salto al di là del «muro» che non era riuscito al padre suicida? L'autore, che non è certo un narratore professionista, si è permesso il lusso di questa breve digressione letteraria unicamente per «amore della vita» o per spirito provocatorio? Ripartiamo dalle considerazioni del «Numero Uno», già ampiamente riportate. Soffermiamoci in particolar modo sulla sua concezione della religiosità:

⁵⁶ Ivi, pp. 321-322.

⁵⁷ Ivi, p. 323.

⁵⁸ Cit. Rossi, *La destra e gli ebrei*, cit., p. 57.

⁵⁹ Cfr. ivi, pp. 221 ss.

In fondo [...] gli uomini religiosi, nel senso più vago, sono loro, non noi. Ma è addirittura naturale che noi siamo invece fondamentalmente gli unici, veri, cattolici nel senso più profondo, sulla faccia della terra. Noi siamo ipocriti, nonostante le chiese che loro ci bruciano, i preti e le suore che ci uccidono e nonostante il gran gridare che noi facciamo per quelle distruzioni e quelle morti. Sono i nostri martiri, i nostri santi martiri, i nostri necessari, santi martiri perché senza di loro saremmo stati veramente più deboli attraverso i secoli. Il loro sangue, le loro ossa spezzate, tutti i loro corpi sepolti, i nostri martiri sono la nostra vera religione, la vera religione cattolica. Mi guarda meravigliato? E perché? I nostri martiri sono le fondamenta salde della razionalità cattolica. Tutto il resto è solo sovrastruttura, anche se essa nel tempo si è cementata e consolidata tanto che ora non si distingue quasi più il contenuto dal contenente, il miele dal vaso in cui lo si conserva. Vede, Davide: questa è la nostra religione cattolica! Non la religiosità morbida e tremolante di Cristo, non la sua insopportabile tolleranza o comprensione. La nostra, l'unica religione cattolica è dura, aspra, intollerante. È cinica, crudele, e in quanto tale, resta una religione forte, per uomini forti. C'è rimasto poco del catecumenismo dei primi secoli, ma allora la voce di Cristo era solo la voce dei deboli e degli oppressi. In effetti quella voce non sarebbe mai divenuta tonante, universale e temuta se gli uomini forti non se ne fossero impadroniti. Credo veramente che la chiesa cattolica sarebbe ora ciò che è se non avesse cosperso di cadaveri, falsità, inganni, sopraffazioni, e fondamentale ignoranza il proprio cammino? Perché, vede, la religione cattolica è l'unica che abbia bisogno di un terreno di ignoranza per germogliare e fruttificare. È come un virus messo a vitalizzare in una gelatina di brodo. Perciò sopravviverà e sarà forte con noi, ma senza ipocrisia. Non ne abbiamo un vero bisogno. Il pericolo comincerà se per avventura la Chiesa cadrà in deboli mani vacillanti, rese tremule dalla orrenda comprensione del male e delle miserie umane. Se cadrà cioè nelle mani di un deprecabile santo sconvolto dalle innumerevoli ferite e lacrimazioni che l'uomo ostenta in superficie; solo allora, il pericolo, per le nostre anime miserevoli di cattolici intimi, diverrà reale perché saremo costretti a rivoltarci e colpire, affinché tutto ritorni nel solco, nella tradizione millenaria, perché la voce dell'uomo in bianco eletto vicario di Dio, faccia nuovamente tremare e temere.

[...] Probabilmente ciò che le ho detto le sarà sembrato pazzesco, ma non lo è. Lei ripenserà a tutto ciò e forse le sarà dato di capire. Quel giorno, non avrà certamente più senso comune essere ebreo o gentile. Lei stesso si sarà compreso e accettato, esattamente come me. È questa l'unica forma di sopravvivenza. Il resto non ha valore. Qui in Spagna ci battiamo anche per questo, perché nel paese in cui questa nostra religione cattolica si è così mirabilmente fortificata non ritorni l'ipocrisia, l'improduttiva, innaturale, dispersiva pietà. E mai come in questa guerra, politica e religione cattolica si sono così vivamente ricercate e identificate. Bisogna risalire all'epoca aurea delle inquisizioni, delle prime crociate addirittura. Ma le armi sono sempre rimaste, come lo sono ora, nelle mani degli uomini forti. E, vede, noi siamo fortunati perché abbiamo il vantaggio di questa religione. Loro sono costretti a tentare di distruggerla o cambiarla o modificarla o svuotarla di effettivo significato impossessandosene. Se riuscissero in questo, se riuscissero a mettere le mani su uno di quei santi uomini sgomenti potrebbero batterci, potrebbero anche batterci. Ma ciò sarà possibile solo se ci piegheremo qui, in Spagna, o nel prossimo futuro in qualche altra parte del mondo. Allora i deboli potrebbero davvero essere spinti ad alzare la testa ed essere indotti a credere di costituire veramente una forza. Allora vorrebbero davvero che dalle bianche vesti dell'uomo di S. Pietro si adornasse un Santo. Quanta fatica ci costerebbe allora riavere il potere! Ma che potere immenso ne faremmo! Per questo è importante la Spagna. È una lotta in fase minore per ora, sono come le prime riprese di un match per il titolo mondiale. Qui, in Spagna, dagli opposti schieramenti, ci stiamo studiando, valutando, soppesando; è qui, in Spagna, che si scopriranno i lati deboli, le fessure dell'armatura, i meccanismi non ben oliati, le avarie dei motori. Per questo è importante questa guerra, per questo siamo in Spagna, per questo non possiamo abbandonarla ai rossi e

non possiamo permettere che se la prendano, e per questo dobbiamo fare presto. Siamo angosciati dalla fretta. Da un momento all'altro gli avversari possono passare alla vera azione e in quel momento in Spagna tutto dovrà essere finito e nelle nostre mani. Se il massacro comincerà, vincerà quel popolo guidato da uomini forti che sarà partito dalle più forti posizioni. La Spagna ci serve per questo. Deve essere nostra e subito. Franco non conta. Non c'è posto per i giganti dai piedi d'argilla. Non ci sarà più posto per i contegnosi e i rispettosì, sarà solo tempo di tiranni. Parecchie cose dovranno cambiare anche in Italia, se non vorremo essere schiacciati e ridotti al rango di servi dei forti. Dopo quello che ho detto, capirà perché sono fascista e capirà perché in effetti questo termine sia del tutto privo di risonanze profonde. La stessa mancanza di risonanze che rende valida la sua qualifica di fascista⁶⁰.

Davide accetta l'incarico suicida per vari motivi. Innanzitutto, non ha più un «dio». Il padre è morto, arso dal dolore della propria conversione e della tragedia ebraica europea che ha distrutto la vita del cognato. L'ebraismo dell'infanzia è ormai il nostalgico ricordo di un «paradiso perduto» per sempre a causa dell'incedere dei tempi moderni. La famiglia otterrà il passaporto e il denaro per poter emigrare negli Stati Uniti grazie al suo sacrificio. Perché Davide combatte una propria guerra personale, che sa essere terminale per la sua esistenza: «Forse abbiamo sbagliato tutto – confessa all'amico Giorgio – ma ora è troppo tardi per cambiare. Siamo cresciuti così. Almeno per me. O forse il nostro modo di crescere è in questa consapevolezza e nella decisione di non voler cambiare, ma di andare fino in fondo. Ci resta la rettitudine, anche se dubito, te l'assicuro, che qualcuno possa mai capirlo»⁶¹. L'ebreo fascista appartiene a una generazione senza futuro, perché la guerra spezzerà via sia i sogni rivoluzionari di una «Nuova Italia», sia la «bella giovinezza», sia, infine, il suo legame col passato familiare. È proprio su questo che fa leva il «Numero Uno» parlandogli della missione suicida: il «suo» fascismo è superiore al comunismo perché non mistifica la forza, non la nasconde dietro la debolezza altrui: «Noi siamo razionalmente irrazionali, come lo sono loro, ma loro lo nascondono e noi no, perché noi riteniamo che questo mondo sia fatto per la forza, e che sia male voler far credere il contrario»⁶². Ma questo fascismo è una versione secolarizzata di un cattolicesimo martirologico, duro, cinico, intollerante, una religione forte per uomini forti. È questo il messaggio che recepisce Davide: non gli resta altro che morire come un «martire» per rientrare nella storia che conta, in quella storia fatta dagli uomini forti che dominano sui deboli. Perché per gli ebrei, per gli ebrei del passato, non sembra esserci più posto in questa terra: o il suicidio (paterno) o il martirio sembrano le uniche vie di fuga.

Ma la scommessa di Davide è anzitutto e unicamente con se stesso. Come i personaggi della *Condition humaine* di André Malraux (1933), l'ebreo fascista si salva dalla morte sfidando nel coraggio la morte stessa: è la prospettiva di essere artefice della propria morte a renderlo

⁶⁰ Sanzò, *Il fascismo e gli ebrei*, cit., pp. 196-199.

⁶¹ Ivi, p. 77.

⁶² Ivi, p. 196.

ancora «vivo»⁶³. L'ebraismo è divenuto ormai un «passato» che non esiste più, pur riaffiorando periodicamente alla mente come l'amore di Giorgia. Il «presente» non è costituito dalla «forza» dei deboli, ma dalla «debolezza» dei forti, che accettano il proprio tramonto come condizione irriducibile. Il fatto che sia nato ebreo non può far altro che avvalorare la tragedia del suo destino: respinto dall'«immaginario collettivo» fascista e comunista in pari misura (per entrambi l'ebreo è un «intelligente aguzzino»), figlio di una generazione perduta (come il camerata Armani), ha dunque la possibilità di mostrare al mondo che un ebreo può anche essere coraggioso, virile e autenticamente rivoluzionario. Non un rivoluzionario che vuole il potere per dominare col denaro (come mostrava il cliché dell'anomia ebraica), ma un autentico e permanente lottatore per la propria dignità e rettitudine. Davide muore in Spagna, perché le leggi razziali oppure la nascita d'Israele avrebbero notevolmente mutato il quadro politico ed esistenziale della condizione ebraica. Muore nella prima guerra della sua generazione: quella che vive un fascismo in termini esistenziali, se non filosoficamente esistenzialistici; quella che è cresciuta «fascista» dalla testa ai piedi⁶⁴. Ma muore soprattutto perché sente di essere un «diverso»: pur primeggiando in tutto, anche in coraggio, abnegazione e senso del dovere, resta sempre un «ebreo». E il «Numero Uno» lo sa assai bene: la sua «estraneità» alla «razza ariano-latina-cristiana» è ormai un «fatto» appurato storicamente (e scientificamente). Come tale, non gli resta che la morte eroica per cercare di servire degnamente la sua «patria» adottiva, ma non «naturale»⁶⁵.

Non resta che chiederci se esistano delle differenze fra il ritratto dell'ebreo nero e quello dell'ebreo a- o antifascista che abbiamo visto nelle pagine di altri romanzi. L'attivismo politico lo rende diverso da molti altri personaggi ebrei, sia perché è convintamente schierato dalla parte del fascismo, sia perché ritiene che la propria identità si debba costruire in termini attivistici e non contemplativi. Ma è assai più simile a loro di quanto non sembri: anche lui sente di non avere una «casa», avverte la propria irriducibile estraneità. Che questo derivi dalla sua modernità psicologica oppure dalla sua appartenenza etnica, conta relativamente. Ciò che accomuna Davide ai personaggi ebrei esaminati è la sensazione che debba e possa essere unicamente la propria identità a delimitare accuratamente il proprio senso di sé. L'esilio diasporico è visto come un «male», come qualcosa che produce ferite lancinanti e non reca alcun conforto. Sembra finita per sempre la generazione dei padri disposti a sopportare tutto pur di preservare il tradizionale richiamo a Gerusalemme. I figli non ci stanno più: sembrano appellarsi a qualcosa di più solido e di più saldo, di tangibile nell'«al di qua» di litanie, preghiere o copricapo che li rendano ebrei. Si può essere ancora ebrei, una volta perso tutto questo? La risposta di Davide è negativa, perché il

⁶³ Cfr. H. Arendt, *La lingua materna*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Mimesis, 1993, p. 76.

⁶⁴ Cfr. R. Zangrandi, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo. Contributo alla storia di una generazione*, Milano, Feltrinelli, 1962.

⁶⁵ Cfr. R. Tanturri, *Oltre l'ideologia*, Napoli, Società editrice napoletana, 1984, pp. 147-150.

suo «spazio d'esperienza» è chiuso dalla storia individuale e familiare di ebreo italiano assimilato. Non gli resta che spezzare per sempre la propria esistenza, perché anche lui non ha superato quel muro che il padre aveva cercato di oltrepassare con la conversione. Se il muro resta, resta anche il rammarico di non essere stato capace di non essere quello che la storia gli ha imposto di essere. Incapace di accettare se stesso, privo ormai di un'«orizzonte d'aspettativa», Davide incarna assai bene l'ebreo diasporico europeo degli anni Trenta e Quaranta del Novecento⁶⁶. Con una sola differenza: che ha accettato di darsi la morte piuttosto che riceverla.

III. *Ebrei fascisti*

III.1 Luigi Preti: *L'ebreo nel fascismo* (1974)

Intelligenza vivace e poliedrica, Luigi Preti ci ha consegnato un altro ritratto di ebreo fascista che, contrariamente all'eroe sanziano, compie un processo di revisione politica interiore che non basta a salvarlo da se stesso. Nato a Ferrara nel 1914, Luigi si laurea giovanissimo prima in giurisprudenza, poi in lettere, finendo per insegnare negli istituti superiori e nell'università prima della chiamata alle armi. Perseguitato dal Tribunale militare per le sue idee politiche socialisteggianti, riesce a scampare alla fucilazione grazie alla caduta del fascismo, rifugiandosi in Svizzera. Nel secondo dopoguerra intraprende con successo la carriera politica. Fa parte dei padri costituenti nel 1946 (è sua la definizione di magistratura come «ordine» dello Stato, e non «potere»). L'anno successivo aderisce al PSDI di Giuseppe Saragat, pur adoperandosi a varie riprese per la riunificazione con il PSI. Nei decenni successivi Preti ricoprirà più volte incarichi ministeriali (fra cui, quattro volte al dicastero delle Finanze, mentre due a quello dei Trasporti). Scompare ancora lucido a Bologna nel 2009, all'età di 95 anni. Accanto all'attività politica, Preti è stato attivo in ambito giornalistico (si ricordano le collaborazioni con «L'Avanti!» e «Il Resto del Carlino»), saggistico (*Il governo nella costituzione italiana*, Giuffrè, 1954; *Le lotte agrarie nella Valle Padana*, Einaudi 1955; *Diritto elettorale politico*, Giuffrè 1957; *I miti dell'Impero e della razza nell'Italia degli anni '30*, Opere nuove, 1965; *Impero fascista, africani ed ebrei*, Mursia 1968; *Interpretazioni di Dubcek*, Rizzoli 1971; *Italia malata*, Mursia, 1972; *Il compromesso storico*, Rusconi 1974; *La sfida tra democrazia e autoritarismo*, Mondadori 1980; *Mussolini giovane*, Rusconi 1982; *Giolitti, i riformisti e gli altri*, SugarCo 1985; *La crisi della giustizia in Italia*, Mondadori 2000) e letterario (*Giovinezza, giovinezza*, Mondadori 1964, Premio Bancarella; *Un ebreo nel fascismo*, 1974; *Giovani di Mussolini*, Rusconi 1990; *Anno Duemila*, Rusconi 1986; *Romanzo del 18 aprile*, Mondadori 1992).

⁶⁶ Cfr. R. Koselleck, «Spazio di esperienza» e «orizzonte di aspettativa». Due categorie storiche, in id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, a cura di A. M. Solmi, Genova, Marietti, 1986, pp. 301 ss.

L'attività letteraria di Preti è prevalentemente dedicata a illustrare il passaggio dall'«illusione» alla «delusione» fascista per quelli che usava definire «i giovani della società del benessere» nati o cresciuti negli anni Venti e Trenta (la «generazione dei G.U.F.»)⁶⁷. In *Giovinezza, giovinezza*, il suo romanzo di maggior successo, che narra le vicende di tre amici dal 1935 sino alla fine della Seconda guerra mondiale (soggetto dell'omonimo film di Franco Rossi del 1969), compaiono alcuni riferimenti agli ebrei romagnoli di Padusa. Il protagonista Giulio Govoni va incontro a un processo di progressivo distacco dal regime fascista anche grazie al trattamento riservato alla minoranza ebraica davanti ai suoi occhi. Resta perplesso dal contegno del suo studio legale e della sua fidanzata «annoziata» Linda di fronte alle pratiche di «discriminazione» dei ricchi israeliti⁶⁸. Sorte non migliore tocca al giovane Guido Coen, costretto ad abbandonare gli studi in medicina e vittima di scherzi goliardici di cattivo gusto, inutilmente consolato da Giulio e i suoi amici⁶⁹. Il ragazzo deciderà anche di convertirsi al cattolicesimo non tanto per ottenere un miglior trattamento giuridico (come «ebreo puro» non era possibile ottenere l'«arianizzazione»), ma per espiare alla «colpa» del suo popolo, dipinto come quello «deicida»⁷⁰. Il padre Isacco, dopo la morte della moglie e la conversione del figlio, spedito al confino per simpatie socialisteggianti, si suiciderà gettandosi dal campanile di una chiesa, non senza aver comunicato al prefetto i motivi della sua scelta: «A voi, Signore, che riceverete questa mia lettera, raccomando di applicare con umanità la legislazione vigente nei confronti dei miei derelitti correligionari; e voglia il cielo che sia vicino il giorno che sarete sollevato dal penoso compito di darvi esecuzione. Con norme come queste si violano proprio quei principi della carità e della fraternità umana, che rappresentano il lievito eterno della vostra cristiana religione»⁷¹.

Se nel *Romanzo del 18 aprile* Preti cercherà di dare un senso palinogenetico alla scelta repubblicana, malgrado la presenza di «sopravvissuti» dai lager (la figura di Davide Osimo, non dissimile dal Geo Jozs bassaniano)⁷², *Un ebreo nel fascismo* (anch'esso soggetto del film di Franco Molè *Prima della lunga notte*, 1980)⁷³ narra le vicende della famiglia modenese dei Rossi. Siamo nell'aprile del 1935. Oberdan (detto Dan) è figlio di Arnaldo, ragioniere capo della locale Cassa di Risparmio modenese, fascista della prima ora, nonché ebreo. Dan è caratterialmente molto diverso dal padre: mentre questo è irruento, generoso, legionario, sempre pronto a gettarsi allo sbaraglio, lui «aveva lo sguardo intenso, precocemente riflessivo, del giovane che controlla gli impulsi e coltiva i dubbi», somigliava più alla madre (cattolica), morta

⁶⁷ Cfr. L. Preti, *I miti dell'Impero e della razza nell'Italia degli anni Trenta*, Roma, Opere nuove, 1965.

⁶⁸ Cfr. A.M. Fabbri [L. Preti], *Giovinezza giovinezza*, Milano, Mondadori 1964, pp. 113-115.

⁶⁹ Cfr. ivi, pp. 126-129.

⁷⁰ Cfr. Ivi, pp. 177-179.

⁷¹ Cfr. ivi, pp. 215-219.

⁷² Cfr. id., *Romanzo del 18 aprile*, Milano, Mondadori, 1992, pp. 85-86.

⁷³ Cfr. E. Perra, *Conflicts of Memory. The Reception of Holocaust Films and TV Programmes in Italy, 1945 to Present*, Bern, Peter Lang, 2010, pp. 219-220.

di etisia quand'era piccolo⁷⁴. Questa diversità caratteriale non sfocia ancora in divergenze di vedute politiche, malgrado il fatto che il fratello Vittorio sia un noto scrittore antifascista emigrato in America⁷⁵. Pur essendo un ateo conclamato, Arnaldo non vuole che il figlio sposi con matrimonio cattolico Rosa, figlia del noto avvocato Calzolari (tutt'altro che un fascista sfegatato). Dan e Rosa decidono così di convolare a nozze civili⁷⁶. Di rientro dal viaggio di nozze a Roma, Dan riceve la chiamata alle armi per la guerra abissina. Malgrado l'opposizione della moglie, il giovane ebreo decide di partire per «dovere», tralasciando l'attività giornalistica⁷⁷. Sarà proprio l'esperienza bellica a introdurre ulteriori dubbi nella sua coscienza sul valore effettivo del fascismo mussoliniano. Giunto in Eritrea, viene a sapere che la moglie è rimasta incinta di due gemelli⁷⁸. La guerra incute in lui non pochi dubbi sulle ragioni dell'Italia fascista: mentre i suoi «camerati» sono pieni di certezze, Dan si rende conto della «verità della propaganda». Suo padre è entusiasta dello spirito patriottico italiano (la campagna per l'«oro» ha richiamato a casa non pochi antifascisti), ma suo fratello Vittorio continua a non sentire ragioni⁷⁹. Assiste «da reporter» all'odio ascaro verso gli abissini⁸⁰, alla morte di un ufficiale con cui aveva scambiato la tenda⁸¹, e al suicidio di un suo compaesano nella sezione medica⁸². Ripensa a D'Annunzio e all'esperienza fiumana cui partecipò il padre⁸³. Dopo un anno, Dan ritorna in Italia, non senza aver maturato convinzioni critiche sull'impresa coloniale italiana⁸⁴.

Il rientro in patria non fa altro che peggiorare le convinzioni di Dan sul fascismo. I rapporti con Rosa sono cambiati: uno dei due figli soffre di ritardo mentale, lei è delusa della vita casalinga e delle rinunce cui è dovuta sottostare (fra cui la rinuncia alla professione di farmacista)⁸⁵. La prospettiva di trasferirsi a Bologna per lavorare al giornale è fonte d'ulteriore frizione con la moglie, che gli fa venire in mente le sofferenze della povera madre Adriana⁸⁶. Con un compromesso sull'orario di lavoro, Dan riesce a partire per Bologna. L'aria fresca del lavoro al giornale lo temprano nel corpo e nel fisico: qui conosce il vice-caporedattore della cronaca Mario Morselli (detto «Ciclone»), ma anche la riservata e laboriosa segretaria Elena Miotti⁸⁷. Vinto un «Premio Mussolini», si reca in vacanza a Parigi, dove conosce Hulda, una profuga

⁷⁴ Cfr. L. Preti, *Un ebreo nel fascismo*, Milano, Rusconi, 1974, p. 17.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 21.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 22-24.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 24-26.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 32.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 38-42.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 42-46.

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 46-48.

⁸² Cfr. *ivi*, pp. 48-50.

⁸³ Cfr. *ivi*, pp. 56-62.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 82-83.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 84 ss.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 90 ss.

tedesca in fuga dalla barbarie nazista⁸⁸. L'insofferenza verso i pregiudizi razziali ce l'ha nel sangue: quella contro la discriminazione dei neri in Africa era stata ampiamente anticipata dal suo rifiuto di sposarsi con una ricca ragazza ebrea modenese di nome Ruth a causa del «particolarismo» del padre di lei⁸⁹. Ma fosche nubi si addensano sul cielo dell'Italia fascista: un suo collega «antifascista» viene licenziato in tronco, mentre sulla stampa di regime comincia a diffondersi a macchia d'olio il germe dell'antisemitismo⁹⁰. In redazione un vecchio collega ridacchia apertamente su barzellette antisemite⁹¹. Mentre si reca in treno per una visita pediatrica del figlio Carletto, Dan litiga con un prete antisemita⁹². L'uscita del libro di Orano e il battage pubblicitario creano dubbi nel mussoliniano Arnaldo, che decide di riavvicinarsi alla comunità ebraica⁹³. Dan viene spedito sul treno che porta Mussolini in Germania da Hitler e assiste di persona alla vera essenza del nazismo⁹⁴. La storia ha ormai preso una piega irreversibile: Arnaldo è ormai depresso (ha abbandonato il direttorio del Fascio modenese); Dan decide di occuparsi della parte letteraria del giornale⁹⁵. L'estate del 1938 Carletto muore per una crisi respiratoria⁹⁶. Poco dopo, a seguito della legislazione razziale, anche Arnaldo, costretto a lasciare il proprio lavoro, muore di crepacuore⁹⁷. Dan vorrebbe trasferirsi in America dal fratello (non vuole convertirsi al cattolicesimo né per amore, né per interesse), ma Rosa è contraria⁹⁸. Lui è come un uccello di montagna, sua moglie come un passero. «Sono – osserva Ciclone – due nature diverse, non fatte per convivere. Chissà qual è la migliore»⁹⁹.

La vita di Oberdan sembra ormai segnata dall'incedere irreversibile degli eventi. È costretto a lavorare in nero per il proprio giornale (protetto dalla collega Elena, che paga di tasca propria l'ex collega delatore Esposito)¹⁰⁰, mentre i rapporti con la moglie non migliorano: si rende conto di essersi sposato superficialmente, in mancanza di vera intesa spirituale¹⁰¹. A Modena incontra un ebreo tedesco conosciuto a Berlino, che si suicida il giorno dopo in albergo¹⁰². Il comune di Modena gli respinge il ricorso contro la discriminazione: resta ebreo, suo malgrado¹⁰³. Al giornale, dopo momenti di tensione e frustrazione, Dan inizia a intessere una

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 104 ss.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 108-111.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 112-114.

⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 115 ss.

⁹² Cfr. *ivi*, pp. 118-120.

⁹³ Cfr. *ivi*, pp. 120 ss.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 126-131.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 140 ss.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 148-150.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 150-157.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 157-162.

⁹⁹ *Ivi*, p. 165.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, pp. 179-181.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, pp. 170 ss.

¹⁰² Cfr. *ivi*, p. 175.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, pp. 177-178.

relazione seria e matura con Elena (seguito da Ciclone con l'insegnante Clara)¹⁰⁴. I rapporti con la moglie non sono migliorati, ma quanto meno i due coniugi riescono a sopportarsi, anche per il bene dei due figli (il gemello Giorgio e la piccola Lucia, più simile a lui per indole del figlio maschio)¹⁰⁵. Gli eventi s'incalzano uno dietro l'altro: lo scoppio della guerra, il «voltafaccia» sovietico, la «guerra d'inverno» russo-finlandese, l'invasione tedesca della Francia attraverso il Belgio. Ma Dan, contrariamente alla cugina Sara, non riesce proprio ad avvicinarsi alla comunità: preferisce sentirsi solo¹⁰⁶. Le speranze nella vittoria delle democrazie occidentali sono ormai vacue così come quelle della fine del razzismo hitleriano¹⁰⁷. Ciclone, divenuto anche pittore¹⁰⁸ e inviato di guerra¹⁰⁹, si rende conto del fosco destino dell'amico, ma Elena non ne vuole sapere di lasciarlo naufragare¹¹⁰. Dan si pente definitivamente di aver sposato Rosa: giunge quasi a «proporla» al cugino di lei Filippo, un fascista imboscato¹¹¹, ma non «delatore» (come Esposito, che ricatta anche lui)¹¹². Un sabato del giugno 1940, quando l'Italia ha ormai dichiarato guerra alla Francia, si reca con Ciclone, Clara ed Elena a Firenze per sottoporre il manoscritto del suo romanzo a un editore. Al suo rifiuto di pubblicarlo col nome di un «ebreo» e alla sua proposta di utilizzare il nome dell'amico, Dan decide di prendere tempo¹¹³. Ma ormai è troppo tardi. Elena sente che qualcosa dentro di lei si è ormai spezzato: «non l'amore, ma la fede in lui»¹¹⁴. Durante il viaggio di ritorno a Bologna, mentre il treno attraversa una galleria, succede l'inevitabile:

Si sentiva soffocare; uscì dallo scompartimento. Si muoveva quasi a tentoni lungo il corridoio, dove l'unica lampadina di guerra era saltata. Scorreva sui finestrini il buio dei campi, intervallato da fioche luci. Improvvisamente si sentì attratto dallo sportello del treno. Lo aperse cautamente tenendolo in fessura, e pensò: “Mi potrei gettare giù: in un attimo sarei morto. Pochi mi rimpiangerebbero; e per pochi giorni. Ma mi manca il coraggio, e forse mi trattiene ancora l'ultimo tenue filo di speranza”.

Si mise a piangere silenziosamente, mentre uno strano senso di debolezza gli scendeva per le gambe, come se stesse per svenire. Cercava di richiudere lo sportello, quando improvvisamente il treno entrò in curva a forte velocità. Lo sportello si spalancò sotto la spinta della forza centrifuga. Il nero della campagna entrò nei suoi occhi dilatati. Cercò di aggrapparsi, ma sbagliò la presa e precipitò nel buio con un grido di orrore¹¹⁵.

Il romanzo di Preti è una cronaca storico-biografica del progressivo esaurimento vitale di

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 182-185.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 190 ss.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, pp. 228 ss.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, pp. 216 ss.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 188 ss.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 204 ss.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 208-209.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 223-225.

¹¹² Cfr. *ivi*, pp. 226 ss.

¹¹³ Cfr. *ivi*, pp. 234 ss.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 242.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 244.

un ebreo fascista. Beninteso, Dan non è arso dal fuoco nichilistico-rivoluzionario di Davide. È un borghese votato all'intelligenza, ma non sembra del tutto consapevole dello spirito dei tempi. O, per essere più precisi, maturerà una propria personale visione del fascismo con l'incedere impetuoso degli eventi a partire dal 1935. La maggiore consapevolezza del fascismo non lo porterà né all'avvicinamento alla comunità ebraica (come la cugina Sara e, sul letto di morte, il fiero Arnaldo), ma semplicemente a un'«attesa» dell'inevitabile. Incapace di sfuggire al proprio mondo per debolezza e per sensi di colpa (come quelli nutriti verso la moglie e verso la sua famiglia), Dan attenderà che sia il destino a cancellarlo dalla faccia della terra. Sembra quasi di vedere in Dan un G. bassaniano più attivo, meno avvinghiato nella matassa familiare ebraica, ma proprio per questo incapace di trovare la forza di resistere all'ondata antisemita e razziale¹¹⁶. Anch'egli sembra più riportare (come un giornalista o un «attore non protagonista»), piuttosto che partecipare agli eventi: non riesce a partire per l'America, non tronca con Rosa, continua a lavorare a un giornale che non gli appartiene più. La sua passività viene in parte imputata alla sua eccessiva riflessività di derivazione materna. Ma anche il cuore paterno non resiste al «tradimento» fascista. Dan, che non è mai entrato nella comunità ebraica, né ha deciso il battesimo «riparatore», si trova così a dover convivere con una debolezza congenita fatta di eccessiva sensibilità, di sentimentalismo e di velleitarismo che gli impediranno di compiere un gesto risolutore. Ebreo fascista perché cresciuto nel ventennio, non dispone del senso critico del fratello Vittorio per dissociarsi da quel regime che, a conti fatti, ha saputo incarnare assai bene le passioni e le aspettative italiane di un'epoca. Come tale, non poteva fare altro che attendere il suo triste destino, che si consuma nel buio di una notte sul rapido Firenze-Bologna.

III.4 Alain Elkann: *Piazza Carignano* (1985)

Assai diversa per formazione, sensibilità e spessore letterario è la produzione feuilletonistica di Alain Elkann¹¹⁷. Nato a New York nel 1950 dal banchiere e industriale francese Jean-Paul e dalla torinese Carla Ovazza, entrambi ebrei scampati alla persecuzione razziale europea, Alain consegue la laurea in giurisprudenza presso l'Università di Ginevra. Nel 1975 si sposa con Margherita Agnelli, figlia del defunto Gianni, presidente della FIAT, da cui ha tre figli. Dal 1991 collabora, in qualità di conduttore e giornalista televisivo, con l'emittente La7. Dal 2004 è presidente della Fondazione Museo delle Antichità Egizie di Torino. Dal 2007 è presidente della Fondazione Città-Italia di Roma. Nel maggio 2008 è stato nominato consigliere per gli eventi culturali e i rapporti con l'estero dall'allora ministro Sandro Biondi. Nel 2009 è

¹¹⁶ Il personaggio di Dan si ispira liberamente a un episodio della vita di Bassani, amico e maestro di Preto. Cfr. A. Sempoux (a cura di), *Il romanzo di Ferrara. Contributi su Giorgio Bassani*, Lovanio, Université Catholique, 1983, p. 133.

¹¹⁷ Cfr. S. Tani, *Il romanzo di ritorno. Dal romanzo medio degli anni sessanta alla giovane narrativa degli anni ottanta*, Milano, Mursia, 1990, pp. 154 ss.

stato insignito della più alta onorificenza della repubblica francese (la Légion d'honneur). Nel 2010 gli è stato attribuito il Premio America dalla Fondazione Italia-USA. Elkann ha insegnato letteratura italiana e studi ebraici presso il Barnard College di New York, e arte e letteratura italiana presso l'IULM di Milano. Collabora con varie testate giornalistiche e periodici (come «La Stampa» e «Vanity Fair»).

Spiritualmente vicino alla figura di Alberto Moravia (di cui ha pubblicato una biografia-intervista nel 1990)¹¹⁸, ha scritto numerosi romanzi, saggi e opuscoli. Fra le opere letterarie ricordiamo: *Il tuffo* (Mondadori 1980), *Stella Oceanis* (1983), *Piazza Carignano* (1985), *Le due babe* (1986), *Montagne russe* (Mondadori 1988), *Rotocalco* (Bompiani 1991), *Delitto a Capri* (Bompiani 1992), *Vendita all'asta* (Bompiani 1993), *I soldi devono restare in famiglia* (Bompiani 1996), *Diario verosimile* (Bompiani 1997), *Il padre francese* (Bompiani 1999), *John Star* (Bompiani 2001, Premio Cesare Pavese 2002), *Boulevard de Sébastopol e altri racconti* (Bompiani 2002), *Delitto a Capri* (Bompiani 2003), *Una lunga estate* (Bompiani 2003, Premio Internazionale Tarquinia-Cardarelli 2003), *Mitzvè* (Bompiani 2004), *Giorno dopo giorno* (Bompiani 2005), *L'invidia* (Bompiani 2006, Premio letterario Mondello-Città di Palermo), *L'equivoco* (Bompiani 2008, Premio Acqui Terme 2009), *Nonna Carla* (Bompiani 2010), *Hotel Locarno* (Bompiani 2011). Ha pubblicato anche alcuni saggi di natura divulgativa con finalità ecumeniche: *Cambiare il cuore* (con l'arcivescovo emerito milanese Carlo Maria Martino, Bompiani 1993), *Essere ebreo* (con il rabbino-capo emerito romano Elio Toaff, Bompiani 1994, Premio internazionale Fregene 1995), *Emma (intervista a una bambina di undici anni)* (Bompiani 1995), *Il Messia e gli ebrei* (sempre con Toaff, Bompiani 1998), *Le mura di Gerusalemme* (Bompiani 2000), *Essere musulmano* (con il principe di Giordania Bin Talal, Bompiani 2001). Alcune sue pere sono state tradotte in varie lingue. Da *L'equivoco* e *Il padre francese* sono in lavorazione opere teatrali¹¹⁹.

Il tema dell'identità (e individualità) ebraica è presente in maniera discontinua ma, peraltro, indicativa nella produzione letteraria di Elkann. Frequenti sono le triangolazioni Torino-Parigi-New York, dai chiari riferimenti autobiografici. Protagonisti costanti di questi feuilleton d'alto bordo sono uomini e donne cosmopoliti dell'alta società, inquieti, sfaccendati e superficiali, alla ricerca di un centro di gravità esistenziale attraverso il lavoro e, più spesso, un rapporto sessuale (in tal senso, buoni eredi degli «automi» coito-dipendenti di Moravia). Dispongono di un'ampia e solida cerchia familiare e amicale, che consente loro di non affondare mai del tutto nel vortice delle proprie fatue e inconsistenti in-esistenze. Ne *Il tuffo*, acerbo

¹¹⁸ Cfr. A. Elkann, *Vita di Moravia*, Milano, Bompiani, 1990. Lo stesso Moravia ha introdotto la prima edizione di *Piazza Carignano*, edita da Mondadori.

¹¹⁹ Le principali note bio-biografiche di Alain Elkann sono tratte dal sito del Ministero dei Beni Culturali: http://www.beniculturali.it/mibac/multimedia/MiBAC/documents/1288782792422_Elkann_Alain_curriculum.pdf.

romanzo d'esordio dalle vaghe tinte jamesiane-manniane, incentrato su un ambiguo e morboso ménage-à-trois, abbiamo come protagonisti l'ebrea americana Giorgina Zabrowski, amante dell'arte e impegnata nella creazione di una casa editrice¹²⁰, e il marito Sergio Pontremoli, un musicista nevrotico e logorroico, che «tradirebbe» un'origine ebraica nel cognome, «raccontati» dall'io narrante (un incolore diplomatico italiano)¹²¹. Alcuni protagonisti di *Montagne russe* e *Stella oceanis* sono di origine ebraica¹²². In *Rotocalco* assistiamo alle peregrinazioni del protagonista dall'infanzia sino alla maturità. L'ebreo Damiano Dreyfus, dopo un'esistenza lavorativa e sentimentale inquieta fra Torino, Parigi e New York, riuscirà a coronare il proprio sogno infantile di diventare un conduttore di programmi televisivi, cioè un esponente di spicco del «rotocalco» moderno¹²³. Le presenze ebraiche continuano anche e soprattutto dopo il 1992: vaghi riferimenti abbiamo in *Vendita all'asta*, *I soldi devono restare in famiglia*, *John Star* e *Invidia*.

Piazza Carignano è un romanzo infarcito di riferimenti biografici. Si intrecciano, infatti, le vicende del solito «eroe fiacco» elkanniano con quelle della famiglia materna degli Ovazza¹²⁴. Alberto Claudio è uno scrittore ebreo cosmopolita, stanco e pigro, che intesse una relazione sentimentale e sessuale con Cinderella, una donna londinese sposata con prole¹²⁵. L'improvvisa malattia della madre e i problemi matrimoniali di Cinderella (sta intentando una causa d'adozione con l'ex marito) lo costringono a rientrare frettolosamente a Torino¹²⁶. Qui si immerge nella propria «familiarità» ebraica: rivede la zia Miriam Löwenthal, che le parla della sua famiglia (dello zio Tullio Treves, in particolare, una strana e curiosa figura di ebreo «fascistissimo»)¹²⁷. Conosce Thüsis, una ricca ragazza orfana che segue lezioni di danza da una famosa ballerina russa¹²⁸. È amore a prima vista: Alberto Claudio ci trova un che di «jewish» nella pallida e magra ragazza dalle fattezze alquanto maschiline¹²⁹. È il preludio alla fine della sua storia con Cinderella¹³⁰. Dopo alcune schermaglie amorose, Thüsis e Alberto Claudio decidono di coltivare la loro reciproca attrazione fisica affittando un bilocale ammobiliato nella centrale Piazza Carignano a Torino¹³¹. In questo loro «nido», dove sfogano le loro eccentriche fantasie sessuali, ricostruiscono l'atmosfera della Torino fascista, decadente e decaduta, grazie anche al fortuito

¹²⁰ Cfr. A. Elkann, *Il tuffo*, Milano, Mondadori, 1981, p. 17.

¹²¹ Cfr. *ivi*, p. 143.

¹²² Cfr. *id.*, *Stella oceanis*, Milano, Mondadori, 1983; *Montagne russe*, Milano, Mondadori, 1988, *passim*.

¹²³ Cfr. *id.*, *Rotocalco*, Milano, Bompiani, 1991, *passim*.

¹²⁴ Sull'attività letteraria e intellettuale di Ettore Ovazza si confronti V. Pinto, «Fedelissimi cittadini della Patria che è Madre comune». *Il fascismo estetico e sentimentale di Ettore Ovazza (1892-1943)*, «Nuova Storia Contemporanea», XV, 2011 (di prossima pubblicazione).

¹²⁵ Cfr. A. Elkann, *Piazza Carignano*, Milano, Bompiani, 2002, pp. 11 ss.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 22 ss.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 35 ss.

¹²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 38-39.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 40 ss.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 45 ss.

¹³¹ Cfr. *ivi*, pp. 49 ss.

ritrovamento del diario di Tullio Treves da parte di Thüsis nella villa dell'amante¹³².

I brani di diario di T. T. coprono praticamente tutto il ventennio fascista. Ne emerge l'immagine di un uomo sentimentale e politicamente ingenuo, accecato dalla retorica mussoliniana, ferventemente assimilazionista e antisionista, fascista sino al midollo¹³³. La sua morale è dettata da un'espressione del gerarca fascista Bottai: è più importante l'interesse nazionale (cioè la legislazione razziale di stampo nazista) che il destino individuale!¹³⁴ I rapporti intrafamiliari (col fratello Eugenio, definito «opportunist e traditore»)¹³⁵ non sono affatto buoni. Nell'estate del 1939 Tullio conosce l'amante di un giovane gerarca fascista bolognese: Céleste Foulk, una donna «imprevedibile [...] sfuggente, adulatrice, ben educata, villana [...] una vera fascista»¹³⁶. Nella primavera del 1940 Céleste decide di diventare l'amante dell'ebreo torinese, con cui condivide un alloggio in Corso Vittorio Emanuele¹³⁷. È l'inizio di una storia d'amore morbosa e dalle tinte decadenti (Céleste pensa che Tullio sia così fascista per «mascherare certe tendenze omosessuali e la paura di poter altrimenti scivolare in un pericoloso individualismo»)¹³⁸. Mentre tutti i suoi parenti sono emigrati negli Stati Uniti o in Svizzera, Tullio continua a restare a Torino, dove trascorre l'estate del 1942 in compagnia dell'amante¹³⁹. Proprio il rapporto con la donna (scoperto dalla moglie Allegra) sembrerebbe ostacolare la partenza della famiglia Treves¹⁴⁰. L'ultima nota del diario (dicembre 1943) parla proprio del ricatto che Céleste avrebbe avanzato a Tullio: se decide di andarsene, denuncia lui e tutta la sua famiglia¹⁴¹.

La lettura del diario di famiglia incuriosisce fortemente la vena letteraria di Alberto Claudio, che decide di dedicare il prossimo romanzo alle vicende dello zio. Confrontandosi con Thüsis, che ha letto le lettere di Tullio, scopre che Céleste potrebbe essere parente della ragazza (che in famiglia ha sentito parlare di una zia un po' eccentrica e *maudite*)¹⁴². Per vederci più chiaro intervistano Dimitri, il nonno di Alberto giunto sul capezzale di morte della figlia, e due personaggi citati nelle lettere: l'avvocato Morpurgo ed Esther Moscati, la domestica del barone

¹³² Cfr. *ivi*, pp. 56 ss.

¹³³ Cfr. *ivi*, pp. 72-73: «Quante cose sono accadute negli ultimi anni! Lo splendido realizzarsi, anno dopo anno del nostro regime. I risultati tangibili si vedono nelle scuole, nella costituzione di opere monumentali, nelle bonifiche di intere regioni della penisola, nella salute stessa del popolo italiano che si sente finalmente fiero e guidato dal Duce. [...] Sono bene che a Torino in un certo ambiente intellettuale nascono idee disfattiste, negative, dichiaratamente antifasciste, e purtroppo fra quegli intellettuali vi sono alcuni israeliti. Questi israeliti intellettuali sono pericoli fomentatori dell'idea sionista che è quella di dare agli ebrei una terra promessa; come se si potesse trapiantare dei tedeschi, dei francesi, dei polacchi, dei russi e degli italiani in un protettorato inglese popolato di arabi e farne uno stato ebraico» (nota del 1° gennaio 1935).

¹³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 75 ss..

¹³⁵ Cfr. *ibidem*.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, p. 80.

¹³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 82-83.

¹³⁸ *Ivi*, p. 85.

¹³⁹ Cfr. *ivi*, p. 87.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 88.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 89.

¹⁴² Cfr. *ivi*, pp. 95-96.

Treves. Ne emerge il quadro di un fascista miope, di uomo frivolo, amante del travestitismo per «reazione» alla dura realtà dei tempi¹⁴³. Il peggioramento della salute materna di Alberto Claudio interrompe momentaneamente le indagini della giovane coppia: l'ebreo torinese si reca a Parigi per consultare un fiscalista¹⁴⁴. Da lì parte per la Corsica, dove si ricongiunge con l'amata Thüsis. A contatto con la famiglia della giovane donna, scopre che Céleste è viva e abita a New York¹⁴⁵. Mentre il loro rapporto momentaneamente si raffredda (Thüsis è restia ad accettare la proposta di matrimonio di Alberto Claudio)¹⁴⁶, lo scrittore ebreo decide di rientrare a Torino per accudire la madre ormai sul letto di morte¹⁴⁷.

Alberto Claudio prosegue le proprie investigazioni letterarie. Interroga Rapachi, un vecchio contadino della tenuta materna, che gli confida l'esistenza di un taccuino dello zio e gli parla del tradimento della guida di montagna¹⁴⁸. Nel taccuino si trovano alcune considerazioni di Luigi Podda (alias Tullio Treves) sulle sorti del fascismo, sul suo rapporto con C. (Ada Louise, alias Céleste), sulla sua solitudine familiare (la moglie e i figli sono sfollati in luoghi sicuri)¹⁴⁹. Alberto Claudio scopre da Thüsis che sua zia fuggì dall'Italia in Corsica alla fine del 1943 e forse portò con sé l'amante Tullio¹⁵⁰. Quest'ulteriore novità convince definitivamente Alberto a partire per New York. Qui incontra l'anziana Céleste, che però non avvalora la tesi della sopravvivenza dell'amante («Nella sua famiglia lo hanno voluto “martire ebreo” temendo che fosse ricordato come “feroce antisemita fascista” [...] negli ultimi mesi di vita era diventato un uomo senza parte e non desiderava interpretarne un'altra»)¹⁵¹. Il breve rientro a Torino non serve ad altro che a dare la forza ad Alberto di ripartire per l'amata Londra¹⁵². Qui rivede Cinderella e, dopo un breve sbandamento esistenziale, decide di scrivere il suo romanzo. Si tratta della prosecuzione del diario dello zio, interrotto alla fine del 1943¹⁵³.

Alberto Claudio inizia la redazione del diario-romanzo dello zio all'albergo Savoy di Londra. La prima parte, ambientata fra il gennaio e il marzo del 1944, lo vede in fuga da Torino alla ricerca di un agognato anonimato (si rifugia a Mortara, dove viene ospitato da un ingegnere antifascista)¹⁵⁴. Di ritorno a Torino, per abbracciare Thüsis in Piazza Carignano, Alberto riprende a scrivere. Luigi Podda è tornato a vivere nel suo appartamento di Corso Vittorio Emanuele insieme a due giovani ragazzi antifascisti (Furio e Fosca) e un ex camerata caduto in disgrazia

¹⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 100-110.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 111 ss.

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 123 ss.

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 128 ss.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 139 ss.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 140-144.

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 145-159.

¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 160-164.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 176.

¹⁵² Cfr. *ivi*, pp. 183 ss.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 188 ss.

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 199-204.

(Guido De Feo)¹⁵⁵. Nutre una passione «platonica» per la giovane coppia partigiana, ma è legato a un manovale meridionale di nome Antonio¹⁵⁶. La sua «routine» viene rotta dall'improvviso incontro con Céleste in un bar torinese nel febbraio 1945: i due si promettono di rivedersi dopo la guerra¹⁵⁷. Tra il 1946 e il 1947 Tullio vive a Nizza, Ginevra e Parigi sotto il falso nome di Luigi Podda¹⁵⁸. Nella capitale francese fa conoscenza di un pittore ebreo italiano di simpatie comuniste (Amedeo Recanati), con cui compie alcuni viaggi nella vicina Spagna¹⁵⁹. Nell'autunno del 1947 si riunisce a Céleste¹⁶⁰. Ma la loro vita non è più come prima: lei è cambiata, Tullio non sa più cosa fare della sua vita. La nascita dello Stato d'Israele è un ennesimo duro colpo alle convinzioni dell'ebreo fascista: decide di troncare definitivamente con l'amante, ma non sa se partire per Eretz Israel oppure suicidarsi¹⁶¹. Su questo dilemma termina il diario-romanzo di Alberto Claudio¹⁶².

Il romanzo di Elkann presenta alcuni topoi classici del feuilleton alto-borghese: inquietudine spaziale, rapporti sentimentali burrascosi, sesso coatto, mancanza di una routine quotidiana, leggerezza e superficialità. L'elemento indubbiamente più interessante è rappresentato dalla figura di Tullio Treves e dall'«aggiunta» romanzesca. Ne esce fuori il ritratto di un ebreo profondamente vicino al fascismo, non tanto in termini politici, quanto in termini sentimentali. Proprio per questo è grande la distanza fra la propria famiglia e il suo ideale di vita: il suo sentimentalismo non è né compreso né apprezzato e come tale lo induce a una forma di solipsismo spirituale. L'apparizione della «donna virile» Céleste riempie il vuoto esistenziale di Tullio successivo alle leggi razziali e all'emigrazione della propria famiglia: in questo caso l'ebreo fascista si scopre weiningerianamente «femmina» di fronte alla donna libera, disinibita e decisa. La sua forza è certificata dal suo movimento, che è precluso all'ebreo, costretto a nascondersi per quasi due anni in una sorta di comune. L'omosessualità e il travestitismo di Tullio sono interpretati in maniera discordante: l'una è vista come l'estrinsecazione di un cameratismo virile (cioè come il frutto indiretto del maschilismo esasperato fascista), l'altra come una forma di ribellismo decadente di fronte all'orrore dei tempi e al naufragio di un vecchio mondo. Il finale del romanzo resta aperto, anche se le speranze che l'ebreo fascista possa

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 207 ss.

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 212 ss.

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 215-218.

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 225 ss.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 230 ss.

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 238 ss.

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 242-245: «Potrei anche partire per Israele; da quando ho letto, là si cambia nome, ti danno un nome israeliano. Potrei fare il pioniere e riprendere a fare la guerra. Mi vedi combattere ai confini della Siria o dell'Egitto, io che fui a Caporetto e a Vittorio Veneto? E poi chi mi darebbe mai un posto? Io sono morto e seppellito come una delle tante vittime italiane delle barbarie antisemite del nazifascismo. Angelo mio di cui sono indegno, dove vado a finire? Non so nemmeno come fare ad ammazzarmi, non ho neppure più con me la mia pistola di ordinanza da ufficiale. Forse ricorrerò a un eccesso di morfina. Potrebbe essere un'idea. Cara Céleste, come vedi resto fino all'ultimo spregevole e vigliacco» (lettera s.d. a Céleste).

¹⁶² Cfr. *ivi*, pp. 246-248.

sopravvivere ai tempi sono alquanto poche. Israele e la fine del regime sono veramente «troppo» per lui. Il parallelismo fra la storia di Tullio e Céleste e quella di Alberto Claudio e Thüsis è in parte un espediente letterario, ma serve anche a sottolineare una continuità familiare tra le diverse generazioni: ciò che non si era potuto consumare prima, forse adesso è possibile. In un mondo diverso non solo perché libero e democratico, ma anche creato per dare asilo alle diversità.

IV. ... o ebrei nel fascismo?

IV.1 Virgilio Brocchi: *Mamma* (1959)

L'incessante attività letteraria di Brocchi concede ulteriore spazio all'identità ebraica italiana dopo *Il labirinto*¹⁶³. Nei romanzi del periodo interbellico serpeggiano qua e là alcuni riferimenti spesso in termini oppositivi rispetto alla cultura cattolica maggioritaria oppure per mostrare la presenza di saldi stereotipi fra la piccola e la media borghesia italiana¹⁶⁴. Da notare come la quarta e ultima edizione de *Il labirinto* risalga al 1927 (due anni prima del Concordato tra Santa Sede e Stato italiano) e nei romanzi successivi l'autore abbia deciso – probabilmente per opportunità – di evitare qualsiasi riferimento diretto alla simpatie politiche socialiste, facendo balenare qua e là il tema della discriminazione antiebraica nei problemi matrimoniali e sentimentali. Riferimenti ironici e dissacratori all'identità ebraica sono presenti nella novella *Il corredo di Tinina* (1915)¹⁶⁵, nei romanzi *La bottega degli scandali* (1917)¹⁶⁶, *Il lastrico dell'inferno* (1920)¹⁶⁷ e *Il destino in pugno* (1923)¹⁶⁸. In *Il volo nuziale* (1931) è coprotagonista la famiglia di commercianti ebrei tedeschi dei Meyer, costretti a subire una ritorsione nazionalistica contro il loro negozio milanese allo scoppio della Prima guerra mondiale¹⁶⁹. Va notata la liberalità di Brocchi: il frutto dell'unione tra la cattolica Lea e l'ebreo Guido non verrà battezzata, ma potrà scegliere in età adulta il proprio credo religioso¹⁷⁰. L'ebraicità è vista come il segno di una diversità religiosa ne *Il rovelto in fiamme* (1934, prosecuzione de *Il volo nuziale*)¹⁷¹ e una qualità positiva ne *Il tramonto delle stelle* (1938)¹⁷². L'autore non manca di sottolineare la differenza tra ebraismo autoctono ed ebraismo orientale in *Gli occhi limpidi* (1930)¹⁷³, nonché

¹⁶³ Cfr. *supra*, cap. II, par. II.2.

¹⁶⁴ Questo conferma la tesi di Furio Jesi circa la contiguità tra la produzione di Gotta e di Brocchi nel rappresentare un «passato che non c'è». Cfr. Jesi, *Cultura di destra*, cit., pp. 188-189.

¹⁶⁵ Cfr. V. Brocchi, *Il corredo di Tinina*, in id., *La coda del diavolo. Novelle*, Milano, Mondadori, 1930, pp. 3-19.

¹⁶⁶ Cfr. id., *La bottega degli scandali*, Milano, Treves, 1926, p. 213.

¹⁶⁷ Cfr. id., *Il lastrico dell'inferno ovvero Le buone intenzioni*, Milano, Mondadori, 1920, p. 66.

¹⁶⁸ Cfr. id., *Il destino in pugno*, Milano, Mondadori, 1923, pp. 110-111.

¹⁶⁹ Cfr. id., *Il volo nuziale*, Milano, Mondadori, 1931, pp. 303 ss.

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 130 ss.

¹⁷¹ Cfr. id., *Il rovelto in fiamme*, Milano, Mondadori, 1934, p. 349.

¹⁷² Cfr. id., *Il tramonto delle stelle*, Milano, Mondadori, 1938, p. 369.

¹⁷³ Cfr. id., *Gli occhi limpidi*, Milano, Mondadori, 1930, pp. 261-262.

quella con l'ebraismo levantino in *I tempi del grande amore* (1944)¹⁷⁴. Nel dopoguerra ritornano d'attualità le figure ebraiche in *Sua figlia* (1951), *Il figliuol d'uomo* (1954), *Mia cugina delizia* (1955) e *Luce di grandi anime* (1956), dove l'elemento religioso si mescola col problema umanitario e politico dei «sopravvissuti». Piuttosto invisibile o ignorato dalla critica letteraria per il suo facile ottimismo o per la sua esaltazione di un modello di vita sana e onesta (in netta contrapposizione al clima crepuscolare, decadente, soggettivismo o attivistico di larga parte della cosiddetta letteratura alta novecentesca)¹⁷⁵, lo scrittore romano di origini veneziane ha affrontato il tema degli ebrei italiani sotto il fascismo nel romanzo postbellico *Mamma*.

Il romanzo narra le vicissitudini esistenziali della famiglia ebraica veneziana dei Corinaldi a partire dall'inizio del secolo sino alla vigilia della Seconda guerra mondiale. Protagonisti principali sono il filosofo Paolo Sarni e Lavinia Corinaldi. Paolo e Lavinia si conoscono al liceo Foscarini di Venezia, dove il primo insegna filosofia e la seconda è una sua allieva¹⁷⁶. I due si ritrovano all'Università di Padova, dove Paolo ha vinto un concorso di storia della filosofia e Lavinia studia lettere¹⁷⁷. Il giovane filosofo «personalista» e la studentessa ebrea si innamorano quasi immediatamente. Lavinia, costretta ad abbandonare gli studi per accudire la madre ammalata, decide di propria libera scelta di convertirsi al cattolicesimo per sposarsi con Paolo («i suoi figli cristiani si sarebbero considerati non perfettamente suoi figli se la loro mamma fosse stata ebrea di religione»)¹⁷⁸. Il padre Leone, «un ricco banchiere che amava di guadagnare anche perché il guadagnare molto gli permetteva di molto donare», non si oppone all'obiezione di coscienza filiale, pur temendo la reazione della comunità ebraica (e del rabbino, in particolare)¹⁷⁹. La giovane coppia si reca a vivere a Padova. Lavinia, che si dedica all'amministrazione della pingue dote, intraprende il percorso di avvicinamento al cattolicesimo¹⁸⁰. Un pittore ebreo amico di Paolo, Arrigo Minerbi, decide di immortalare Lavinia nella sua prossima *Annunciazione* di Maria¹⁸¹. La nascita del piccolo Fausto completa la «sacra famiglia»: diverrà il «Gesù bambino» di un'altra rappresentazione¹⁸². Ma l'idillio dura poco: dopo la vacanza estiva a San Martino di Castrozza¹⁸³, Fausto si ammala di poliomielite (paralisi

¹⁷⁴ Cfr. id., *Il tempo del grande amore*, Milano, Mondadori, 1944, pp. 11-13.

¹⁷⁵ Cfr. F. Jesi, *Cultura di destra*, cit., pp. 182 ss.

¹⁷⁶ Cfr. id., *Mamma*, Torino, SEI, 1959, pp. 3 ss.

¹⁷⁷ Cfr. ivi, pp. 12 ss.

¹⁷⁸ Cfr. ivi, p. 16.

¹⁷⁹ Cfr. ivi, pp. 17-18. All'obiezione del rabbino veneziano («Caro dottore, non le dirò come lord Disraeli che per naturale evoluzione l'ebraismo approda nel cristianesimo; ma lei riconoscerà che l'ebraismo, il vero, quello dei grandi iniziati come Mosè e dei grandi profeti come Isaia e Geremia, non avrebbe conquistato prima Roma poi il mondo se un ebreo della stirpe di David non si fosse battezzato nelle acque del Giordano»), Leone risponde: «Lo riconoscerei tanto più volentieri se alla loro volta i cristiani non scordassero troppo spesso che nella "pienezza dei tempi", come essi dicono, Dio ha scelto Israele perché, fra tutti i popoli del mondo, era l'unico in cui lo Spirito potesse incarnarsi».

¹⁸⁰ Cfr. ivi, pp. 19 ss.

¹⁸¹ Cfr. ivi, pp. 23-24.

¹⁸² Cfr. ivi, pp. 28 ss.

¹⁸³ Cfr. ivi, pp. 36-37.

infantile) e muore tra il dolore straziante dei familiari¹⁸⁴. Lavinia decide, d'accordo col padre, di finanziare la creazione presso la clinica pediatrica di Padova di un Centro per la cura e lo studio della poliomielite¹⁸⁵.

La seconda parte del romanzo, ambientata grosso modo vent'anni dopo, ha come protagonista Fabio, il secondo frutto dell'amore fra Paolo e Lavinia. Modello di rettitudine e probità, il giovane è abile nello studio e negli sport (lo sci, in particolare). A scuola conosce Valeria, sua lontana parente del ramo paterno cremonese¹⁸⁶. Le due famiglie Sarni si recano insieme a sciare a Sankt Moritz per fine anno¹⁸⁷. Fabio, malgrado le preoccupazioni materne, vince una gara di sci¹⁸⁸. Ma è l'animo del ragazzo a entusiasmare le persone che gli sono accanto: aiuta un suo compagno di scuola bisognoso (Cesco Lonari) a pagare l'esonero dalle tasse d'iscrizione¹⁸⁹; si reca con i compagni di scuola Cesco e Bortolo in vacanza pasquale a fare escursionismo sui Colli Euganei¹⁹⁰. Ottenuta la «licenza d'onore» dalla scuola, si reca come viaggio-premio in Gran Bretagna (dove impara anche a pescare)¹⁹¹. Decide di iscriversi alla facoltà di medicina, per sdebitarsi verso i suoi genitori e per servire al meglio l'umanità¹⁹². Valeria, segretamente innamorata di lui, tralascia gli studi letterari per seguirne il percorso¹⁹³. Ma anche Fabio è colto da una disgrazia: durante le successive vacanze invernali, a seguito di un banale incidente sugli sci, perde l'udito ed è costretto ad abbandonare gli studi in medicina¹⁹⁴. La madre si offre di essere il suo «orecchio» alle lezioni di fisica e matematica¹⁹⁵. Attorno al ragazzo si rinsalda una compagnia d'amici affettuosi: i vecchi compagni di scuola lo aiutano negli studi, mentre Valeria l'accompagna nelle escursioni alpine¹⁹⁶.

La terza e ultima parte del romanzo ha come protagonista la madre Lavinia. Nel 1931 Paolo decide di non prestare il giuramento al Regime (la libertà di pensiero non può piegarsi ai voleri dello «Stato etico!»), perdendo così la propria cattedra universitaria, ma dando ancora una volta prova di rettitudine morale alla propria famiglia¹⁹⁷. Intanto Fabio continua a mietere soddisfazioni professionali: scrive una «memoria» sul calcolo differenziale che attira su di lui la curiosità di Enrico Fermi; dopo la laurea ottiene la libera docenza e collabora con un noto

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 44 ss.

¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 50 ss.

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 57 ss.

¹⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

¹⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 82 ss.

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 88 ss.

¹⁹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 93 ss.

¹⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 112 ss.

¹⁹² Cfr. *ivi*, pp. 109-112.

¹⁹³ Cfr. *ivi*, pp. 123-125.

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 127 ss.

¹⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 133-135.

¹⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 136 ss.

¹⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 145 ss.

professore padovano¹⁹⁸. Valeria, laureatasi in medicina, viene assunta come assistente al centro patavino per lo studio e la cura della polio¹⁹⁹. Lavinia vorrebbe che suo figlio tornasse a udire, a costo della sua stessa vita²⁰⁰. Molto preoccupato per il nipote è Leone, fascista unicamente per opportunismo: non solo Fabio dovrebbe giurare (è riuscito a evitare la chiamata alla guerra etiopica per la propria menomazione fisica), ma, in quanto ebreo, potrebbe rischiare qualcosa. Il vecchio banchiere ebreo si rende conto che la comunità ebraica veneziana è costituita in larga parte da fascisti ingenui, che scorgono grandi differenze fra il caso italiano e quello tedesco (rammenta il colloquio col rabbino e la visita di Hitler a Venezia)²⁰¹. Leone decide di smobilitare la sua banca, di trasferire i suoi averi in Svizzera e di ottenere con l'inganno un anticipo dal ministero del commercio per un'impresa commerciale (siamo in piena età autarchica)²⁰². Lascia così in Italia la propria figlia e la sua famiglia, a condizione che, se la situazione dovesse precipitare, partirebbero subito per la confederazione elvetica²⁰³.

La situazione degli ebrei italiani precipita. Paolo ne riceve conferma durante le nozze di sua nipote con un impiegato del ministero di grazia e giustizia, che si svolgono ad Aosta nell'estate del 1938: il battesimo non sarebbe bastato a discriminare la moglie Lavinia, già convertitasi molti anni prima²⁰⁴. La famiglia Sarni decide così di espatriare illegalmente in Svizzera attraverso i valichi alpini, approfittando dell'aiuto di una famosa guida e contrabbandiere²⁰⁵. Valeria e la sua famiglia sarebbero andate ad abitare nella loro casa patavina²⁰⁶. La traversata del Gran San Bernardo non è affatto facile, ma alla fine tutta la famiglia riesce ad attraversare il confine, accolta da due soldati svizzeri²⁰⁷. La famiglia Sarni si ricongiunge con Leone e la moglie a Ginevra (Mussolini, saputo del raggio, gli ha requisito tutte le proprietà italiane)²⁰⁸, dove Paolo riprende i propri studi e Fabio continua i propri legami con Fermi²⁰⁹. Ma le condizioni di salute di Lavinia sono peggiorate: soffre di una strana spossatezza, diagnosticata come rara forma di poliomielite. Valeria giunge da Padova per vegliare sul letto della lontana parente. Lavinia, però, non è più triste: sente che il Signore ha accolto il suo

¹⁹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 157 ss.

¹⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 159.

²⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 160: «La fede cristiana di chi ha assaporato la Bibbia prima di adorare il Vangelo non ha toni identici alla fede di chi ignora l'Antico Testamento, o lo conosce attraverso i compendi scolastici della Storia Sacra. Il profetismo biblico in cui è insito il concetto del continuo intervento di Dio nelle azioni degli uomini, e perciò della predestinazione a cui il Signore può dare un corso diverso per mezzo del miracolo, forse determinava in lei un senso misterioso e quasi superstizioso, in tutto diverso dal concetto della predestinazione psichica che un giorno aveva fatto dire a Cesco Lonari. «Quello che il tuo destino comanda, se tu non lo fai colle buone, lui te lo fa fare per forza».

²⁰¹ Cfr. *ivi*, pp. 161 ss.

²⁰² Cfr. *ivi*, pp. 166 ss.

²⁰³ Cfr. *ivi*, pp. 169 ss.

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 174-175.

²⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 176 ss.

²⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 180.

²⁰⁷ Cfr. *ivi*, pp. 181 ss.

²⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 199 ss.

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 204 ss.

«Olocausto»²¹⁰. La morte della donna, infatti, coincide con un miracolo: Fabio torna a sentire e sposerà Valeria²¹¹.

Romanzo intriso di un umanitarismo forse *démodé*, *Mamma* ci presenta una serie di personaggi ebraici piuttosto atipici rispetto a quelli affrontati in questo capitolo. Abbiamo Lavinia, che si converte al cristianesimo per il bene dei figli, una donna del tutto devota al proprio ruolo di madre. Abbiamo Fabio, un «ragazzo modello», che eccelle in tutto, anche nei sentimenti. Abbiamo Leone Corinaldi, indubbiamente la figura chiave di tutto il romanzo, un ricco ebreo filantropo che decide di assecondare i sogni della figlia e che, con grande lucidità, sa vedere cosa si nasconde dietro il fascismo. Leone non è un intellettuale, la sua coscienza non è erosa da dubbi particolari. Sente di appartenere a un gruppo sociale che può permettersi anche di non «credere» a un legame etnico. Non è ebreo, se non in termini idealistici piuttosto annacquati (vedi il suo riferimento all'ebraismo come religione dello Spirito). Diffida dei dittatori, ma anche dei suoi correligionari («tutti coloro che egli conosceva erano fascisti; sapeva bene che molti fra essi, per interesse, per ambizione, per paura ostentavano una fece che non avevano; e di fronte a pochi che erano copertamente o almeno prudentemente avversi al regime, molti erano sinceramente e fanaticamente fascisti»)²¹². È un vecchio liberale laico che conosce gli uomini e che pone al centro dei suoi interesse il benessere dei suoi cari. Il suo filantropismo si sposa assai bene con la rettitudine del genero Paolo, uno dei pochi docenti che ha detto di «no», con la dolcezza della figlia e con la bontà di cuore del nipote. Si può dunque essere fascisti per semplice «opportunità», laddove le condizioni socioeconomiche lo permettono.

IV.2 Umberto Scazzocchio: *Uomini e donne solamente* (1974)

Opera ben diversa per tenore e finalità è il romanzo *Uomini e donne solamente* (1974), che si sofferma sui «dolori» di un giovane ebreo stretto tra un familismo soffocante e una retorica fascista disarmante. L'autore è Umberto Scazzocchio, un ebreo romano vissuto a lungo in Eritrea (e per questo incaricato, nel 1936, di creare insieme a Carlo Alberto Viterbo le basi delle nuove comunità ebraiche etiopiche presso i falascià)²¹³, emigrato in Uruguay alla vigilia della Seconda guerra mondiale (membro dell'OASI, associazione dei rifugiati italiani in Sud America, poi insignito del titolo di cavaliere dell'Ordine della Stella della solidarietà italiana nel febbraio 1949). Rientrato in Italia nel dopoguerra, ha condotto un'onesta carriera diplomatica sino al pensionamento del 1973. È deceduto nel 1981. Questo romanzo, sua unica opera, nasce – come osserva nella premessa – dall'esigenza di fornire nuovi spunti alla fatidica domanda:

²¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 209-211.

²¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 212-213.

²¹² Cfr. *ivi*, p. 163.

²¹³ Cfr. De Felice, *Storia degli ebrei*, cit., pp. 194 ss.; M. Cavallarin, *Ebrei in Eritrea*, Sasso Marconi (BO), Laimomo, 2004, p. 24.

«perché?» L'evento concomitante è un fatto di cronaca: le intemperanze dei fascisti romani in occasione del trentesimo anniversario dell'eccidio delle Fosse Ardeatine. Si tratta di un monito, ma anche dell'occasione per analizzare un'intera generazione di ebrei italiani:

E allora, per la ricostruzione paziente di quell'ampio, completo quadro che ciascuno vorrebbe avere dinanzi a sé, per poter capire ed anche per poter evitare di ricadere ancora negli stessi errori del passato, può forse servire qualsiasi piccolo tassello; anche questo tentativo di illuminare – attraverso situazioni, episodi e personaggi inventati, ma che riflettono però una realtà vissuta – un angolo del «mondo di ieri»; di quel mondo la cui «filosofia della vita» ha costituito la preparazione di quanto poi sarebbe inevitabilmente avvenuto più tardi. Questo «angolo» è costituito dalla vita della borghesia ebraica romana fra l'inizio del secolo e il 1938; il tentativo è quello di comprenderne e spiegarne – attraverso il fallimento di un emblematico personaggio infantile – le distorsioni psicologiche che le hanno impedito di prevedere gli avvenimenti, affrontarli e reagire in modo logico e consequenziale, operando al momento opportuno una di quelle scelte costruttive che si offrivano evidenti e che pochi tuttavia seppero scorgere; e, fra quei pochi, solo alcuni seppero decisamente operare.

[...] Quella generazione, come tale, non seppe operare una scelta al momento opportuno; e nella mancata scelta di allora – che può essere considerata il risultato del comportamento della generazione precedente – può anche essere individuato il germe del suo fallimento. Fallimento di cui è simbolo il disfacimento di una «tribù», di una famiglia, e, infine, il fallimento personale del protagonista, che ne è il risultato: un giovane impreparato ad una attività costruttiva, all'azione, e che, colto da smarrimento, non riesce ad operare la sua scelta neppure all'ultimo momento, quando è giunta «l'ora della verità»: e vede, come unica tavola di salvezza morale, la possibilità di offrire a se stesso ed agli altri una «testimonianza»: ma fallisce anche in questo²¹⁴.

Il romanzo narra la storia di Giovannino (soprannominato Nini) dall'adolescenza negli anni Dieci alla Seconda guerra mondiale. «Il Nini» è figlio di una grande famiglia ebraica romana dominata dalla figura del «Patriarca». Lo Zio Tobia è un vecchio illuminista, un imprenditore di successo, ma tutt'altro che animato da vene iconoclaste, se non per l'assenza di nomi biblici tra i suoi familiari e per la speranza che, primo o poi, ebrei e cristiani saranno nient'altro che «italiani»²¹⁵. L'esistenza del piccolo ragazzo, gracile e mingherlino, è assai simile a quella del Mino vogheriano: è un bambino molto sensibile, tutto sommato distante dai genitori (figure deboli e opache ai suoi ingenui occhi infantili), che cresce molto timido e vicino per indole alle ragazze piuttosto che alla brutalità dei «maschi» fascisti (di cui non apprezza i sadici giochi con gli animaletti)²¹⁶. Fa parte del ramo ribelle della famiglia (capeggiato dal padre Felice e rappresentato dai fratelli Federico e Camilla), che si estrinseca già all'asilo quando si rifiuta di sottostare a una punizione collettiva della maestra²¹⁷. La prima parte del romanzo, intitolata *Il sole dell'avvenire* (Piazza delle Carrette), narra i primi anni di vita sino allo scoppio della Prima

²¹⁴ U. Scazzocchio, *Uomini e donne solamente*, Bologna, Cappelli, 1974, pp. 10-11.

²¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 34-35.

²¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 24-25.

²¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 28-29.

guerra mondiale. L'autore descrive accuratamente la vita quotidiana del «Clan» del «Patriarca», i luoghi romani frequentati e vissuti da Nini, sino nei suoi aspetti più idiosincratici: nella famiglia vi sono non pochi «eroi» (garibaldini o reduci dal conflitto libico), «pazzi», ribelli e «negri» d'adozione (cioè persone alquanto grossolane nei modi)²¹⁸. Nini, che nutre un'innata simpatia per i deboli e per le ragazze, è molto vicino alla nipote Viola (detta Bebè), figlia di Camilla, la figlia «ribelle» (si è sposata senza terminare gli studi e senza sottostare al consesso familiare), in cui scorge una profonda affinità spirituale ed emotiva²¹⁹.

La seconda parte del romanzo (*Maggio radioso*, Piazza Ara Coeli) è ambientata durante la Prima guerra mondiale. Si apre con una visita del «Patriarca» a casa di Felice affinché convinca il figlio Federico a non partire come garibaldino volontario per la Francia. Lo zio, di fronte alla fermezza del nipote, accondiscende al suo desiderio (anche per intima antipatia verso la Germania imperialista)²²⁰. Felice riceve la consolazione della figlia Enrica, ragazza molto amata e ammirata per la sua indole, che sposerà un avvocato cui è legata dall'infanzia²²¹. L'ostinazione di Federico fa il paio con la pacatezza del primogenito Carlo, che interrompe gli studi per impiegarsi nella ditta di famiglia²²². Nini, però, è orgoglioso del fratello garibaldino: vorrebbe diventare un eroe come lui²²³. La guerra sventra la famiglia del «Patriarca»: nipoti e generi sono chiamati alle armi, mentre lui muore di crepacuore dopo la disfatta di Caporetto²²⁴. Camilla lascia il marito «imboscato» per tornare a casa della sua famiglia²²⁵. L'arrivo della «spagnola» nell'autunno del 1918 costringe Nini a lasciare Roma per villeggiature forzate. Al suo ritorno assiste all'estrema unzione cattolica di Bebè (la madre si era sposata con un «gentile»)²²⁶. Il dolore di Nini, che sente un grande vuoto dentro di sé, viene momentaneamente attutito da una vacanza in Umbria, dove si invaghisce di un'altra bambina. Feritosi per la mancanza di sensibilità manifestata suoi riguardi da parte di lei, Nini diventa più guardingo e geloso dei suoi sentimenti e meno spontaneo verso le bambine: teme di essere accusato della colpa di «amare»²²⁷.

La terza parte (*La grande illusione*, Piazza Venezia) narra del lento ma progressivo distacco di Nini dall'illusione fascista. Nei primi anni Venti, mentre inizia a frequentare le scuole medie al “Visconti”, Nini scopre anche la sessualità in maniera alquanto distorta: una serie di episodi privati e pubblici lo inducono a ritenere che l'amore non sia nient'altro che un atto di

²¹⁸ Cfr. ivi, pp. 31 ss.

²¹⁹ Cfr. ivi, pp. 42-43.

²²⁰ Cfr. ivi, pp. 45 ss.

²²¹ Cfr. ivi, pp. 52-53.

²²² Cfr. ivi, pp. 54-55.

²²³ Cfr. ivi, pp. 62 ss.

²²⁴ Cfr. ivi, p. 73.

²²⁵ Cfr. *ibidem*.

²²⁶ Cfr. ivi, pp. 76 ss.

²²⁷ Cfr. ivi, pp. 80 ss.

violenza perpetrato contro una donna, permesso solo dopo il matrimonio²²⁸. Mentre il fratello Federico abbandona la camicia azzurra nazionalista per abbracciare quella nera fascista, Nini cresce complessato: fantastica talora su idee suicide maneggiando la «Beretta» del fratello²²⁹; si sente un «negro» per le sue deficienze nell'attività ginnica rispetto ai suoi cugini (che sono tutti sionisti e antifascisti)²³⁰. Cresce appartato e poco socievole, timido con le ragazze²³¹. Malgrado l'opposizione familiare, Felice decide di fargli fare il *bar mitzvah*²³². Nel 1925 viene respinto dal collegio militare perché debole e mingherlino: decide di studiare giurisprudenza e di impiegarsi, grazie all'unico amico pittore Gabriele, in una compagnia assicurativa²³³. Camilla lascia il tetto paterno dopo un ennesimo litigio politico col fratello Federico: confida al fratellino la propria posizione socialista sulla condizione ebraica, che non comprende appieno²³⁴. Nini si dibatte fra contraddizioni e contrasti, fra l'assimilazionismo materno e l'ostentato ebraismo dei cugini; è fascista per andazzo generale, anche se ascolta la voce degli oppositori. Legge alcuni libri di autori ebrei (Zangwill, Bialik, Dreyfus)²³⁵; comincia a rendersi conto della possibile inversione totalitaria fascista con gli arresti degli antifascisti torinesi nel 1934 e l'avvicinamento alla Germania nazista²³⁶. Nel 1935 giunge a Torino Nora, cugina torinese, di cui s'invaghisce: il loro breve idillio è sospeso dalla sua partenza e da alcune voci su di lei²³⁷. La morte del padre Felice coincide con una crisi di coscienza di Nini, che decide di partire per l'Africa con un impiego civile (non è stato accettato come volontario per la guerra abissina)²³⁸. La dura realtà coloniale e gli eventi politici di quegli anni sfociano con le leggi razziali, il licenziamento di Nini (che

²²⁸ Cfr. ivi, pp. 92 ss.

²²⁹ Cfr. ivi, pp. 92-94.

²³⁰ Cfr. ivi, pp. 100 ss.

²³¹ Cfr. ivi, p. 102.

²³² Cfr. ivi, pp. 103 ss.

²³³ Cfr. ivi, pp. 106 ss.

²³⁴ Cfr. ivi, pp. 110-111: «Quanto in Italia c'era ancora un po' di libertà, gli ebrei fascisti si contavano sulle dita: ed erano giovinelli illusi o grossi industriali che ci trovavano la loro convenienza. Ma quelli che contano, quelli che hanno il cervello e lo sanno usare, li trovavi fra i democratici, i socialisti; oppure fra i sionisti. Perché questa storia, degli ebrei che visti da una parte sono "nemici del popolo", e visti dall'altra sono "nemici della nazione", deve finire, sai. E a farla finire non è bastata neppure la guerra: e sì che hanno combattuto e sono morti come tutti gli altri. Bisogna scegliere: o un'ideale universale, o il sionismo. Sembrano strade opposte, ma i risultati, alla fine, sono gli stessi. I sionisti, il socialismo lo vivono nel Kibutz [*sic*], in Palestina. Apparentemente, le due strade hanno diviso perfino i fratelli: ne trovi uno che sta in galera perché è comunista, mentre l'altro lavora la terra, raccoglie le arance, e intanto educa al socialismo i compagni. Ma alla fine si ritroveranno insieme, anche se faranno un bel pezzo di strada ognuno per conto suo. E poi, senti: può essere anche che qualcuno di noi imbocchi una strada sbagliata; non lo so. Quello che so di sicuro, è che è sbagliata la strada imboccata dai fascisti. Per tutti. Perché è la negazione di tutto quello di bello e di buono che ci può dare il futuro. Perché fa venire a galla i sentimenti peggiori, gli istinti peggiori. Guarda, Nini, ormai non sei più un bambino: a sedici anni, devi riuscire a pensare con la testa tua. Leggi qualche cosa di differente dai romanzi che hai letto fino adesso. Prendi qualche libro di storia – ma di storia vera, non addomesticata – anche se ti sembra un po' difficile e noioso. Vedrai. Arriverà il momento che, senza neppure accorgertene, avrai idee tue, non prese a prestito da Federico, e neppure da me».

²³⁵ Cfr. ivi, p. 112.

²³⁶ Cfr. ivi, pp. 116 ss.

²³⁷ Cfr. ivi, pp. 120 ss.

²³⁸ Cfr. ivi, pp. 123-124.

restituisce la sua tessera fascista)²³⁹. È la «fine di ogni illusione»²⁴⁰.

La quarta e ultima parte del romanzo (*Sui fiumi di Babilonia*, Piazza del pianto) vede l'epilogo della «lunga notte». Siamo nel 1943. Il federale fascista di Roma riesce a contenere una manifestazione razzista organizzata dal fiduciario di un gruppo rionale di fronte alla sinagoga²⁴¹. Nini è ormai allo sbando: ha cercato di «salvarsi» attraverso Nora, ma lei ha rifiutato di sposarlo, preferendo il lavoro d'insegnante a Spoleto e, probabilmente, un matrimonio d'interesse con un gerarca cattolico²⁴². Ripensa alla propria vita sprecata, ai propri rifiuti infantili e alle proprie reazioni emotive: «A mano a mano che gli episodi si concatenavano, li rivedeva, quasi; udiva voci, vedeva volti e luoghi conosciuti. E sentiva pena e pietà per se stesso, per Federico, per Nora, per tutti»²⁴³. Sa che alcuni ebrei si sono tolti la vita: forse si sono illusi come lui? Forse il sionismo aveva ragione?²⁴⁴ Ma lui non è un realista: sa che «i testimoni morti sono talora più imbarazzanti di quelli vivi»²⁴⁵. Non riuscendo a essere un eroe, decide che è meglio essere un testimone, un martire: brucia il lasciapassare per l'Eritrea (l'ultimo suo documento) e, trasportato dalle proprie idee suicide, si impicca sul portico d'Ottavia, a piazza del Pianto²⁴⁶. Federico riceve la notizia della morte da Guido, commissario rionale suo vecchio amico, molto legato a Nini²⁴⁷. Caduto in uno stato di completa apatia, rifiuta di scappare con un passaporto falso. Riesce casualmente a evitare la cattura nella retata del 16 ottobre 1943²⁴⁸. Insieme a un suo commilitone nazionalista e allo stesso Guido finirà casuale vittima della rappresaglia nazista delle Fosse Ardeatine. Tutti testimoni del massacro universale – conclude l'autore: uomini e donne, solamente²⁴⁹.

La figura di Nini può essere considerata un tipico esempio di ebreo fascista. Cresce in un periodo storico di profonda transizione e lacerazione sociale, in cui l'idealismo si confonde spesso con l'attivismo esasperato. Figlio di una famiglia laica, ma piuttosto eterogenea, manca di un'educazione sana e completa alla vita: distante dai genitori per sensibilità, cerca modelli di riferimento nei fratelli. Incapace di socializzare con i propri coetanei, manca di quella «maschia» risolutezza capace di renderlo «abile» ai problemi della vita (il suo fisico non fa altro che complessarlo). Il suo fascismo è anzitutto un retaggio di quello fraterno, che si scontra con le prime dimostrazioni di sadica intolleranza verso i più deboli (come l'aggressione verbale verso

²³⁹ Cfr. *ivi*, p. 125.

²⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 126.

²⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 127 ss.

²⁴² Cfr. *ivi*, pp. 132 ss.

²⁴³ Cfr. *ivi*, p. 136.

²⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 137-138.

²⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 139-140.

²⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 141 ss.

²⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 149 ss.

²⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 153.

l'anziano ebreo del ghetto)²⁵⁰. Incapace per forza di volontà di seguire le proprie convinzioni più profonde (fondamentalmente antifasciste), Nini finisce per restare prigioniero della retorica fascista e della sua ansia d'amore: si reca in Etiopia per lavorare, poi cerca vanamente di sposare Nora. Spaesato e privato di un lavoro, girovaga per la sua città alla ricerca della propria fine, che trova nei pressi del vecchio cimitero ebraico nei pressi del Circo Massimo. «Sì, per lui è finito in mondo... – dice Federico – ma anche per noi. Perché l'abbiamo ammazzato noi. Tu ed io. E tutti quelli come noi. Lui ha pagato per tutti; per me, per te. Per tutti, ha pagato...»²⁵¹. Nini muore perché non è stato compreso? Perché era costituzionalmente debole? Perché era un illuso? L'autore sembra indicarci le colpe principali nel sistema familiare ebraico in corso di disfacimento e nell'incapacità congenita all'azione da parte di Nini. Il fallimento dell'ebraismo italiano è dunque il frutto della sua incapacità di distruggere il vecchio «clan» per dar vita a «singoli» individui capaci di reggersi da sé. Ecco perché il martirio di Nini è stato vano.

V. *Ebraismo e fascismo: la morte nella patria*

Il nostro lungo viaggio nel lungo «tunnel» fascista si conclude in maniera quasi scontata. I diversi protagonisti ebrei sono costretti alla morte oppure, nel migliore dei casi, alla fuga e all'emigrazione. I romanzi, apparsi fra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta, sono prevalentemente le opere di autori non particolarmente noti (eccezion fatta per Alain Elkann), non particolarmente apprezzati dalla critica (come nel caso di Brocchi) oppure polivalenti (come il politico Luigi Preti). Questo ne ha limitato l'impatto nella galassia della produzione letteraria italiana dedicata all'identità ebraica novecentesca. La quale, va ricordato, si è soprattutto concentrata sulle origini e sulle conseguenze della *Shoah* (talora fornendo ritratti di lungo periodo delle famiglie ebraiche, come nel caso di Gina Formigginì) e non sempre è stata attenta a studiare i meccanismi psicologici e le motivazioni esistenziali dietro l'adesione o la repulsione verso il fascismo. Un'adesione che, come abbiamo visto, è stata rappresentata talora in termini tragici, talora in termini parossistici, talora – infine – in termini puramente opportunistici. Ripercorriamo dunque i diversi tipi di ebrei fascisti per carpirne gli elementi basilari e ricostruirne l'ontogenesi e la filogenesi alla luce del nostro interrogativo iniziale: l'esistenza di un rapporto fra ebreo e nazione nel romanzo italiano del Novecento.

V.1 Davide, l'ebreo nero

Davide Donati è l'ebreo fascista per eccellenza. Lo è non soltanto perché partecipa

²⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 112.

²⁵¹ *Ivi*, pp. 147-148.

convintamente alla prima e vera guerra ideologica fascista (quella civile spagnola), ma anche perché è deciso a porre fine alla esistenza in termini tragici. È proprio la tragedia a connotare la sua scelta esistenziale: come un eroe greco, Davide va incontro alla morte sopraffatto da un destino che lo soverchia, ma lo fa suo. In altre parole, la finta diserzione può essere interpretata come un rito sacrificale propiziatorio per la vittoria finale. Certo, alla fine della storia si avverte la sensazione che il suo sacrificio non sia servito a un gran che: l'offensiva fascista si arena di fronte alle intemperie climatiche e ambientali. La morte di Davide è stata vana per la battaglia e, forse, anche per l'intera guerra: se è vero che i nazionalisti franchisti vinceranno contro i repubblicani, lo è altrettanto che i nazifascisti usciranno sconfitti dalla guerra contro le democrazie occidentali. Gli ebrei appaiono dunque come i capri espiatori della vittoria alleata? Siamo ancora nel 1937, ma è indubbio che tutta la vicenda protagonista ruoti intorno al problema di definire con chiarezza il ruolo dell'«ebreo» nella guerra ideologica tra fascismo e comunismo. Reietto per gli uni e per gli altri, l'«ebreo nero» cerca di dare nuova linfa a una rivoluzione in cui cerca in tutti i modi di credere. Qua e là affiorano alcuni dubbi sulla propria identità religiosa, che dimostrano anche la relativa debolezza della generazione precedente: una debolezza (quella paterna) non può che generarne un'altra (l'estremismo nichilista del figlio). Rifiutato l'amore di Giorgia, Davide cerca la propria «redenzione» personale e collettiva (perché, malgrado tutto, resta ebreo) tra le fiamme di una guerra per la «civiltà», quella che il «Numero Uno» ha definito profondamente e sinceramente «cristiana».

Davide sente di appartenere a una nazione, ma in realtà è un eroe solitario e senza bandiera. Sposa la causa della «rivoluzione permanente» della generazione dei G.U.F., ma proprio per questo motivo è incapace di sentire una qualche forma di appartenenza al proprio paese o alla propria comunità religiosa. Non si sente del tutto italiano, perché è fascista rivoluzionario. Non si sente del tutto ebreo, perché è stato battezzato. Non si sente del tutto cattolico, perché tutti lo additano come ebreo. Non si sente del tutto fascista, perché non è convinto del futuro della «rivoluzione delle camicie nere». Un futuro che non gli appartiene per intima costituzione. La sua esistenza all'insegna dell'eroismo nichilistico si estrinseca proprio nel tentativo di superare la morte guardandola in faccia. Privato di un passato familiare, Davide è come un albero senza radici che cerca di crescere in mondo privo dell'illuminazione solare. Manca la terra sotto i piedi (rappresentata dall'amore di Giorgia), ma anche il cielo sopra di sé (rappresentato da una legge capace di contemplarlo e di accettarlo). L'«ebreo nero» non può appartenere a nessuno e quindi accetta di andare incontro alla propria morte. Cerca di salvare la propria famiglia da un destino ormai scritto, ma non sappiamo se ci sarebbe effettivamente riuscito. Ascolta la lunga requisitoria del «Numero Uno» sulla religione della potenza, ma non può fare altro che ripensare nostalgicamente al proprio *bar mitvah*. Questo è forse il degno

epitaffio sulla sua tomba: non può essere un martire cristiano, ma non può neanche rispettare la legge ebraica dei propri genitori. È solo un povero individuo schiacciato dai tempi moderni.

V.2 Dan, l'ebreo fascista

Apparentemente diversa è la situazione di Oberdan Rossi. Figlio di un fascista della prima ora (Arnaldo, un miliziano fiumano, però, tutt'altro che acritico), Dan partecipa direttamente o indirettamente alla lunga escalation che porterà dal conflitto italo-etiopico (e quindi dal definitivo affossamento del sistema pacifico di risoluzione dei conflitti ideato dopo la Prima guerra mondiale) sino all'entrata dell'Italia al fianco della Germania nazista. Assisterà alla progressiva emarginazione degli ebrei, prima per via culturale, poi per via legislativa, infine per via politica. Il dramma di Dan è che lui non sia ebreo: suo padre è sì nato da madre ebrea, ma è profondamente ateo; non ha mai partecipato alla vita comunitaria modenese e ha sposato una donna cattolica. Dan è, di fatto, senza appartenenza religiosa: si sposa in rito civile con Rosa, ma poi rifiuta una conversione al cattolicesimo per opportunismo. Gli manca proprio il senso dell'opportunità: è uno spirito libero, forse troppo idealista o troppo cerebrale, incapace di scegliere compiutamente da che parte stare. È genericamente fascista sino alla guerra italo-etiopica, ma poi si rende conto del vuoto che c'è dietro la fanfara retorica. Ma si illude che qualcosa possa bloccare la deriva razziale: è la sua «ragione»? La convinzione nella «bontà» italiana? Oppure la semplice speranza che la situazione non precipiti? Dan non può emigrare in America dopo la morte del padre, per ragioni legate alla sua famiglia. Ma non vuole nemmeno farsi «discriminare»: è riconosciuto come ebreo, ma non accetta di esserlo. In quel momento storico caratterizzato dalle forti «appartenenze» è stato, forse, il suo unico e grande errore. Un errore che favorirà la sua morte accidentale.

Se Davide non sente alcuna vera appartenenza (e per questo ne soffre a tal punto da immolarsi come capro espiatorio), Dan è anch'egli «malato» di eccessiva consapevolezza. La sua intelligenza lo rende prima fascista per convinzione, poi a-fascista sino alla fine dei suoi giorni. Non compie il gran balzo nella schiera antifascista (come il fratello Vittorio), né muore di crepacuore (come il padre): il suo problema sembra proprio che consista nell'assenza di forti sentimenti. Sposa una bella donna, che poi si rende conto di non poter amare (dal punto di vista spirituale). Si lega a una sua collega che però non può mai del tutto comprendere. Si nasconde dietro a un muro di incomunicabilità che ha forse origini congenite: si tratta della malattia della madre oppure dell'intransigentismo paterno? Abile nell'analizzare la realtà (da buon giornalista), ma incapace di farsene un quadro sintetico generale, Dan è un italiano privo di una fede per intima coerenza: diventa ebreo per legge, non si fa cattolico per amore o per interesse, ma non è nemmeno convintamente ateo o laico. È uno strano ibrido che viene spazzato via dai tempi

moderni. Paga un debito sia alla sua intelligenza, sia alla sua incapacità di agire: legato alla sua libertà spirituale, ma profondamente vincolato ai legami familiari, Dan vivacchia sotto un cielo ormai cupo in attesa che qualcosa succeda. Anche in questo caso è il senso di morte a prevalere: il desiderio inconscio vince sull'azione della (debole) volontà. È come se Luigi Preti avesse voluto comunicarci lo stretto legame fra il desiderio di morte e la vita degli ebrei italiani, una ricca e integrata minoranza religiosa incapace di creare gli anticorpi necessari a sopravvivere a una profonda ferita narcisistica come furono le leggi razziali.

V.3 Tullio, l'ebreo sentimentale

La figura di Tullio Treves non può essere dissociata da quella che è la sua fonte d'ispirazione storica: Ettore Ovazza. Certo, Elkann aggiunge alcuni elementi morbosi e sadomasochistici al rapporto che il suo protagonista instaura con le figure maschili e femminili del suo tempo. Ma non si tratta di semplice «colore» o di appendici dovute al genere letterario: da un lato, infatti, Tullio è un «diverso» perché ebreo, fascista e omosessuale; dall'altro, il suo travestitismo lo rendono un «ribelle» rispetto alla maggioranza silenziosa che scappa, si nasconde o combatte una guerra ideologica. Come Ettore, il protagonista elkanniano è un ebreo cresciuto nel mito dell'Italia fascista mussoliniana. È anch'egli affetto da un certo sentimentalismo che non lo rende sempre «presente» alla sua famiglia (che non era così antifascista come ce la mostra l'autore). Non reagisce alle leggi razziali con l'emigrazione, il suicidio o la piaggeria: continua la propria esistenza, convinto o speranzoso che il suo Duce avrà nuovamente ragione. Il rapporto con Céleste viene presentato come il bisogno di una nuova figura di riferimento cui appoggiarsi: non più l'uomo di Predappio, ma la donna fascista e «virile». Abbandonato al suo destino durante la guerra, Tullio si creerà un nuovo ambiente familiare fatto di «emarginati» come lui: un fascista tradito, due giovani antifascisti e un manovale omosessuale. Il suo bisogno di una figura forte, però, lo spingerà nuovamente nelle braccia di Céleste, ma solo temporaneamente. La fine della guerra è anche la fine di un'epoca: non termina solo il fascismo ma anche la sua idea di Italia. Con lei tramonta anche la sua identità costruita intorno a una figura forte che non c'è più (Mussolini è morto e Céleste è diventata ormai l'amante di ogni ricco uomo di potere). C'è Israele, ma anche la possibilità di porre fine alla propria vita. L'autore chiude il diario romanzato di Tullio con questo dilemma, anche se tutti gli indizi sembrano indicarci il suo suicidio.

Che cosa rende Tullio così diverso dai suoi correligionari? Elkann ce lo mostra come uno strano ibrido fra attivismo e contemplazione, fra «maschia» accettazione della vita e «femminile» rassegnazione e passività di fronte agli eventi, fra la divisa del soldato e il vestito da

sera della ricca redditiera. Questa sua incapacità di trovare un equilibrio lo rende diverso e vulnerabile: è ebreo di nascita, ma si sente più fascista; è fascista, ma non capisce del tutto l'allineamento razziale alla Germania nazista; è un ufficiale tutto d'un pezzo, ma vorrebbe sentirsi come una donna; apprezza il duro cameratismo militare, ma poi si gongola fra le braccia amorose del suo «bell'Antonio». La sua identità sessuale una e bina gli impediscono di prendere radicali decisioni esistenziali: non emigra, ma nemmeno si suicida; non abbandona il credo fascista, ma non diventa antifascista; ama una donna e un uomo allo stesso tempo, anche se nell'una ci vede la figura virile di riferimento, nell'altro l'affetto e la sensibilità femminile. L'inquietudine esistenziale lo porterà spesso sull'orlo di decisioni senza ritorno, ma non sarà in grado di scegliere: è privo di quella forza di volontà utile alla vita. È malato della stessa inconcludenza che sembra affliggere il nipote Alberto Claudio, un ricco e sfaccendato scrittore cosmopolita incapace di instaurare un rapporto serio e maturo e ancora alle prese con quegli strascichi di ribellismo (come il travestitismo dello zio) capaci unicamente di certificarne l'inadeguatezza e l'immaturità. Se Tullio perde tutti (la famiglia, Antonio e Céleste), Alberto Claudio sembra «ovviare» alla morte materna con Thüsis. Ma sarà un fuoco fatuo come il fascismo sentimentale dello zio.

V.4 Lavinia e Leone, l'ebrea cristiana e l'ebreo opportunist

Romanzo per certi versi atipico rispetto a quelli analizzati finora, *Mamma* ruota tutto intorno alle figure di Lavinia Corinaldi e del padre Leone. Lavinia è una giovane ragazza ebrea veneziana che decide di dedicare tutta la propria esistenza all'amore della sua famiglia. Abbandona gli studi e sposa il professor Paolo Sarni. Si converte al cattolicesimo per l'amore di figli che debbono ancora nascere. Spirito pratico, ma sano, si trova a dover convivere con una serie di disgrazie familiari e sociali: la morte per poliomielite di Fausto e la cecità di Fabio; il mancato giuramento da parte di Paolo; la fuga in Svizzera; e la morte per sopraggiunta polio. La morte finale in «cambio» della salute per Fabio delineano chiaramente i contorni della sua figura mariana: una donna votata unicamente all'amore dei propri figli, che fonda poi un'ospedale per aiutare tutte le mamme del mondo. Se Lavinia muore per dare una nuova vita al figlio cieco, Leone è un ricco imprenditore che conosce la natura umana. È nato ebreo, ma non è affatto contrario ai matrimoni misti: è la coscienza a dettare le scelte di vita spirituali. È fascista per convenienza, ma emigra appena si rende conto che le cose potrebbero mettersi al peggio. Non ha alcuna fiducia nella moralità della politica, perché sa che gli impulsi che muovono il mondo sono profondamente egoistici. Riesce anche a buggerare il Regime fascista, spacciandosi per venditore di materiali ferrosi. In Svizzera si dedica ad attività filantropiche e all'accoglienza della propria famiglia in fuga. Se la figlia è una figura dai contorni mariani, lui è un ebreo assolutamente

emancipato dalle proprie appartenenze familiari e comunitarie. Rappresenta quella borghesia illuminata ammirata da Brocchi.

Proprio partendo dalla visione del mondo di Leone, possiamo dire che emerge il quadro di una borghesia ebraica priva del tutto di legami comunitari o di forme di misticismo. Lavinia si avvicina al cattolicesimo, lo abbraccia per il bene dei propri figli, scorgendovi anche una sorta di «inveramento» del messaggio particolaristico ebraico. Leone vede all'ebraismo come alla religione dello Spirito, a una sorta di meta-messaggio messianico dei tempi moderni. La politica non riscuote particolare rilevanza per entrambi. Anzi, Paolo, marito di Lavinia, sembra ricordare l'intellettuale ottocentesco laico e devoto all'idea di libertà di pensiero. Lavora nell'Italia fascista finché non viene messa a repentaglio la sua libertà di coscienza. Il mondo degli ebrei brocchiani sembra del tutto avulso dalle crisi di coscienza dei protagonisti che vi erano nei romanzi dell'«integrazione nazionale». Non sono mossi dallo spirito «vendicativo» e dalla sete di potere che anima gli ebrei anomici. Non sono torturati dalla propria coscienza come i protagonisti dell'«impotenza esistenziale». Non vanno nemmeno incontro all'«Olocausto» e alle sue conseguenze. Ottimisti e amanti della vita, riescono a evitare di cadere prigionieri della propria coscienza o degli eventi storici sfavorevoli non dando particolare rilevanza alla propria «identità», ma cercando di preservare la propria libertà di coscienza. Certo, assistiamo all'«olocausto» di Lavinia. Ma anche la sua morte, contrariamente a quello che accade negli altri romanzi, è il segnale che c'è vita e che la vita continua. Fabio riacquista la vista e si sposa con Valeria, designata dalla madre quale sua «erede». Insieme al padre Leone, può continuare la sua vita (magari accettando l'invito di Fermi a raggiungerlo negli Stati Uniti). Tutto questo mentre le nubi fosche della Germania nazista sono destinate a estendersi su tutta l'Europa.

V.5 Nini, l'ebreo spezzato

Il protagonista dell'opera prima (e unica) di Umberto Scazzocchio è Giovanni (Nini), ma più in generale tutta la piccola e media borghesia ebraica romana. L'autore, che è ebreo, cerca di fornire risposte all'incapacità di reazione dimostrata dai propri correligionari al sopraggiungere della legislazione razziale. Lo fa ripercorrendo la saga del «Clan» del «Patriarca» dagli anni Dieci sino alla Seconda guerra mondiale attraverso gli occhi di Nini. È lui che vive ed esprime tutte le contraddizioni della sua condizione, quella di ebreo italiano. Nini appartiene a una generazione «mediana», che non ha del tutto rotto con la propria tradizione familistica, ma che non è stato nemmeno assimilato alla maggioranza italiana. Naturalmente, gli eventi storici faranno in modo che per lui non vi sia scampo alcuno, che diventi succube della sua storia personale. Nini non riesce a ispirarsi al padre, che reputa una figura debole e piuttosto incolore. Non può essere come la sorella Camilla, l'antifascista di famiglia, perché gli manca il coraggio e

la decisione necessari. Non può essere come il fratello Federico, il suo «eroe» giovanile, la prosecuzione del garibaldinismo familiare, perché non è dotato della stessa fermezza d'animo. Non può nemmeno essere come i cugini, sionisti e antifascisti, perché manca della loro «sanità fisica». Non gli resta che diventare politicamente amorfo, essere fascista e antifascista allo stesso tempo; ammirare le adunate oceaniche ma anche il riserbo; credere nella massa ma anche nell'individuo; schierarsi dalla parte dei deboli, ma cercare anche sostegno e riconoscimento nei forti; essere ebreo soltanto di nome, ma mai di fatto; amare le donne, ma poi non esserne in grado di amarne una. Nini naufraga sugli scogli di un amore non consumato, se non per via idilliaca; di un regime che non lo ha accettato del tutto. Morti prima il nonno e poi il padre, non gli resta che il fratello Federico, ormai scosso dalla piega antisemita. Privato del suo lavoro e del suo amore, senza una famiglia e una propria identità, decide di suicidarsi, sperando di essere il «martire» della causa ebraica.

Il quadro che emerge da questa descrizione è alquanto desolante. Nini è costituzionalmente privo di un'identità ben precisa. Aspirerebbe a essere come i «vincenti» cugini, ma non può. Vorrebbe essere un «vero» fascista, cioè un combattente per la «Nuova Italia» mussoliniana, ma viene respinto prima dal collegio militare, poi dalla leva militare, infine dalla guerra italo-abissina (dove si reca come semplice lavoratore al seguito). Vorrebbe essere un «vero» uomo, ma non riesce a interagire con il proprio o l'altro sesso, perché troppo sensibile e impressionabile. Vorrebbe essere un ebreo, ma non conserva quasi nulla della sua origine: non ne ha il nome; ha fatto il *bar mitzvah* per capriccio paterno, ma non frequenta il tempio; sua madre lo vorrebbe assimilato, ma lui non riesce a integrarsi nemmeno nella sua famiglia. La sua incapacità di vivere non è solo il frutto delle proprie inadeguatezze, ma di un'identità ebraica italiana che viene chiaramente condannata dall'autore. Quell'identità che ha saputo emanciparsi dal ghetto medievale, ma non ha saputo creare le basi per la formazione di una salda personalità. Ha fallito lo zio Tobia e il suo illuminismo di reazione all'«oscurantismo» rabbinico moderno. Ha fallito l'assimilazionismo della madre, incapace di attecchire in una società effettivamente liberale. Ha fallito anche la via fascista di Federico o quella antifascista di Camilla, troppo intransigenti e poco realistici di fronte alla natura umana. C'è forse qualche speranza riposta nella scelta sionistica, anche se l'autore non ritiene che sia percorribile da molti ebrei italiani (troppi sacrifici e troppo velleitarismo erano richiesti a quei tempi). Che cosa resta dunque? Resta il dovere di creare «solo» un uomo (o una donna) capace di resistere alle bufere degli accidenti esterni, qualunque essi siano.

V.6 Considerazioni conclusive

Al termine del lungo viaggio letterario possiamo anzitutto constatare il pressoché comune

destino che è toccato a tutti i protagonisti di questi romanzi: un alone di morte attanaglia quasi tutte le loro esistenze. Tutti sono condotti alla morte, chi per motivi tragici (Davide), chi per motivi personali (Dan), chi per motivi amorosi (Lavinia), chi per motivi esistenziali (Nini). Le due uniche eccezioni sono rappresentate da Tullio, intorno alla cui sopravvivenza viene costruita la trama di un romanzo nel romanzo; e Leone che, col nipote Fabio, può iniziare una nuova vita grazie al sacrificio della figlia-madre Lavinia. Naturalmente, il «senno del poi» ha influito pesantemente sulle scelte degli autori: l'intreccio doveva mostrare l'impossibilità di un «matrimonio» fra ebraismo e fascismo. I motivi di questo fallimento sono da addebitare a due grandi «pecche» del fascismo: la persecuzione di una minoranza religiosa e del principio di individualità. L'eroismo di Davide, animato da «spirito rivoluzionario», finisce per «inverare» sia la sua identità ebraica martirologica, sia la sua esigenza di essere un «milite ignoto». Lavinia è «cristiana» e «martire» per il bene del figlio. Tullio decide di non andarsene dal proprio paese perché legato all'idea di continuità fra Italia nazionalista e Italia fascista, morendo nel 1943 (o, come sembra indicarci l'autore, nel 1948). Dan e Nini restano legati alla loro condizione di uomini senza identità, schiacciati dagli eventi. L'unico che riesce a sopravvivere è Leone, perché slegato a ogni forma di identità religiosa e perché dotato di quello spirito pratico necessario alla vita.

Il romanzo dell'«ebreo fascista» ruota intorno a un grande dilemma: come spiegare la possibile convivenza fra una minoranza etnico-religiosa e uno stato autoritario e totalitario. L'immaginario collettivo spingeva chiaramente verso l'«eliminazione» o l'«espulsione» di tutti i diversi. Il problema degli ebrei italiani era quello di aver attraversato un cinquantennio di sostanziale integrazione nazionale (e di «nazionalizzazione parallela»). Questo ha reso molti di loro simpatetici con le spinte innovatrici presenti nel fascismo, percepito come una rivoluzione nel solco della tradizione. Alcuni di loro hanno abbandonato l'ideale liberale ottocentesco trovando un rifugio sicuro nel nazionalismo fascista. Altri hanno coltivato il sogno sionista, ritenendolo compatibile con la fedeltà nazionale. Molti sono rimasti fascisti per convenienza. Al momento però della scelta finale, pochi sono stati in grado di opporre le giuste contromisure all'aggressione razziale. Questi romanzi, diversi per tenore, qualità e ambientazione, ci raccontano tutti le vicissitudini di alcuni individui incapaci di sfuggire alla propria storia. In altre parole, sembrano condannati anzitutto dalla storia, più che da circostanze casuali o concomitanti, al loro triste destino. Nessuno di loro muore in un lager, ma tutti muoiono dentro quando si trovano di fronte alla decisione di abbandonare la propria madrepatria. Solo l'ottimista Brocchi ci fornisce una via di fuga, peraltro pagata a caro prezzo dalla protagonista femminile. Il realista e antifascista Preti apre una finestra nel Nuovo Continente, che si chiude subito a causa del «matrimonio sbagliato» del protagonista. Gli altri attendono che la morte li venga a prendere, o

andandovi incontro (come l'eroe «malrausiano» di Sanzò e il protagonista pretiano), o togliendosi la vita (come, presumibilmente, il Tullio elkanniano e il Nini di Scazzocchio). La morte spazza via i sogni d'integrazione e di assimilazione. Tornare alle origini non era possibile, né emigrare in *Eretz Israel*. Non resta che calare il sipario su una stagione tragica e parossistica della millenaria comunità ebraica italiana.

Capitolo 7. *Il romanzo dell'«ebreo errante»*

L'ebreo diasporico fra levantinismo e cosmopolitismo

I. Da Papini ad Appelius: l'ebreo errante come sintomo della crisi

Fra le diverse maschere assunte dal personaggio ebreo nel romanzo italiano del Novecento vi è indubbiamente quella dell'«ebreo errante». Abbiamo visto l'ebreo assumere di volta in volta le vesti del piccolo borghese alla ricerca dell'integrazione nazionale, dell'anomico sovvertitore dell'ordine costituito, dell'individuo moderno alla ricerca di un proprio Io, del «sommerso» o «salvato» dall'Olocausto, dell'italiano «fascista» senza una patria propria. In tutte queste diverse declinazioni letterarie si è sempre avvertita la sensazione che il personaggio ebreo non fosse del tutto «di questo mondo», che non avesse del tutto le radici in questa terra. In altre parole, che non appartenesse del tutto a un luogo ben preciso¹. L'alterità ebraica è stata spesso descritta e rappresentata nell'immaginario collettivo come un fenomeno negativo: i caratteri ebrei novecenteschi hanno sempre – o quasi – dovuto confrontarsi con un mondo ostile e poco ospitale, per ragioni storiche, sociali e culturali. Questa ostilità è stata ritenuta talora una delle cause della sua diversità e delle sue peculiarità storiche, talora una delle conseguenze della condizione ebraica. Per questo motivo l'appartenenza nazionale dell'ebreo novecentesco non è mai stata scontata, anzi si è spesso tramutata in motivo d'inquietudine esistenziale e di «diversità». L'ansia di radicamento in qualcosa di solido e di stabile (una patria, una professione, un sistema legale, una religione, una nazione ecc.) certifica indirettamente una mancanza, una «tara» portatrice di insicurezza spirituale e materiale che ha origini antiche. Ecco farsi largo il mito dell'«ebreo errante», che risale alle origini della spaccatura storica e religiosa fra cristianesimo ed ebraismo.

L'«ebreo errante» è una figura mitologica di ascendenza cristiana, più volte utilizzata nel mondo letterario contemporaneo come archetipo della «desolazione ebraica» rispetto all'*hybris* faustiano-cristiana. Si prendano come esempi i notissimi feuilleton ottocenteschi di Eugène Sue e di padre Antonio Bresciani², mentre, in ambito cinematografico, l'omonimo film di Goffredo

1 Il tema delle radici ebraiche diasporiche è stato affrontato anche in un romanzo di Saul Israel dal titolo alquanto emblematico: *Con le radici in cielo*, Genova, Marietti, 2007.

2 Sulla diffusione di questa figura mitologica nell'Italia di fine Ottocento si veda S. Morpurgo, *L'ebreo errante in Italia*, Firenze, Libreria Dante, 1891; *La vera leggenda dell'ebreo errante (Isacco Lachedem)*, tratta dai

Alessandrini del 1949. Il mito narra di un ebreo che avrebbe colpito Gesù durante la *via crucis*, che, essendosi rifiutato di aiutarlo a sorreggere la croce, sarebbe stato condannato a camminare (errare) sulla terra sino al nuovo avvento del Redentore³. Indicato con vari appellativi (Assuero, Buttadeo, Cartofilo), l'«ebreo errante» è stato storicamente ritenuto la personificazione della seconda cattività ebraica (dopo quella babilonese), iniziata dopo la distruzione romana di Gerusalemme nel 70 d.C., ma di fatto avviata con la passione di Gesù e la mancata accettazione del messaggio di salvezza cristiano da parte del popolo ebreo. La diaspora ebraica sarebbe dunque una punizione comminata al popolo ebreo per via della propria «malvagità» storica e religiosa. Se l'«ebreo errante» può essere considerato allegoricamente un individuo qualsiasi costretto a render conto di un proprio comportamento sbagliato di fronte a Dio (o alla storia umana, come nel caso delle varie storie di spettri costretti al limbo prima del trapasso definitivo), la mitologia cristiana ha finito per trasformarlo indissolubilmente nella metonimia della diaspora ebraica. Le parole di Papini, tratte dalla *Storia di Cristo* citata nel capitolo III, descrivono al meglio la posizione occupata dall'«ebreo errante» nell'immaginario collettivo cristiano più tradizionale e retrico: il popolo ebreo moderno è una sorta di «ebreo errante» amorale, che ha perduto anche il senso di colpa giudaico dei trenta sicli per continuare, senza «ripugnanza», ad ammassare oro nelle proprie case. La sua quiete sarà raggiunta solo quando, obbedendo all'«invito millenario di Cristo», il suo popolo smetterà di «rastrellare l'oro che cade dall'orificio escrementale di Satana, distribuirà tutti i suoi beni ai poveri per seguire quel divino Povero, a cui non volle fare, diciannove secoli fa, neanche la carità d'un attimo di riposo»⁴. Nella novella giovanile *Colui che non poté amare* (1906) Papini aveva immaginato un dialogo tra l'«ebreo errante» e Don Giovanni, dove entrambi maledicono la loro incapacità congenita di accettare la redenzione amorevole cristiana⁵. Pochi anni dopo, in *Un uomo finito* (1912), lo scrittore fiorentino si descrive come un «ebreo errante del sapere»⁶.

Ma Papini ci fornisce un'immagine assai più pregnante, moderna e universalizzante dell'«ebreo errante» nella sua opera in prosa intitolata *Gog* (1930). In questo diario romanizzato Papini espone la propria condanna morale della modernità attraverso le vicissitudini esistenziali

documenti più autentici colle maravigliose avventure di Ponzio Pilato, Milano, Guigoni, 1897; C. Ricci, *L'ebreo errante*, disegni di Lionne, incisioni del prof. Ballarini, Roma, Voghera, 1899; A. Graf, *Una sosta dell'ebreo errante*, in id., *Poemetti Drammatici*, Milano, Treves, 1905; G. Dal Sillaro, *L'ebreo errante*, Milano-Sesto san Giovanni, Società Editrice Milanese, 1911. Sulla figura feuilletonistica di Sue si è concentrato anche Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, cit., pp. 153 ss. Sulla presenza di questo mito nella letteratura e nel teatro popolari italiani si veda A. D'Ancona, *La leggenda dell'ebreo errante*, «Nuova Antologia», XXIII, 19, 1 ottobre 1880, pp. 413-427; E. Re, *Contributo alla storia dell'«Ebreo errante» in Italia*, «Giornale storico della letteratura italiana», XXX, 180, 1912, pp. 383-398.

3 Cfr. R. Calimani, *Storia dell'ebreo errante*, Milano, Rusconi, 1987; E. Fintz Manasce (a cura di), *L'ebreo errante. Metamorfosi di un mito*, Milano, Cisalpino, 1993; M. Massenzio, *La passione secondo l'ebreo errante. I mitici itinerari del testimone vivente*, Macerata, Quodlibet, 2007.

4 Cfr. Papini, *Storia di Cristo*, cit., p. 438.

5 Cfr. id., *Il tragico quotidiano e il pilota cieco*, Firenze, Vallecchi, 1927, pp. 71 ss.

6 Id., *Un uomo finito*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1994, pp. 157 ss.

del suo protagonista, un ricco magnate americano cosmopolita alla vana ricerca di una propria cultura (che ha perduto nell'ossessiva ricerca della ricchezza e nel crogiolo americano). Simbolo della «falsa e bestiale civiltà cosmopolita», Gog, «cinico, sadico, maniaco, iperbolico semi-selvaggio», è un «mostro» che, grazie alla libertà donatagli dalla sua immensa ricchezza, è dotato di quella «sincerità di primitivo» che «lo porta a confessare senza vergogna le sue fantasticaggini più repulsive, perfino quelle che gli altri nascondono e non osano dire neanche a se stessi»⁷. All'interno delle interviste immaginarie e surreali del protagonista compaiono alcuni personaggi ebrei, alcuni noti (come Einstein e Freud, descritti come un mistico⁸ e un letterato mancato⁹) e altri meno. Il dottor Benrubi, il suo segretario poliglotta, vede nel denaro e nell'intelligenza le due «difese» storiche del popolo ebreo nella dispersione¹⁰. «L'ebreo – continua – riunisce in sé i due estremi più temibili: despota nel regno della materia, anarchico nel regno dello spirito. Siete i nostri servitori nell'ordine economico, le nostre vittime nell'ordine intellettuale. Il popolo accusato di avere ucciso un Dio ha voluto uccidere anche gl'idoli dell'intelletto e del sentimento e vi costringe a inginocchiarvi dinanzi all'idolo massimo, l'unico rimasto: il Denaro. La nostra umiliazione, che va dalla schiavitù di Babilonia alla disfatta di Bar-Coscebà e si perpetua nei ghetti fino alla Rivoluzione Francese, è finalmente ripagata. Il paria dei popoli può cantar l'inno d'una doppia vittoria!»¹¹ Il mercante olandese Ben-Chusai è invece un collezionista di scheletri e di spettri che consente a Gog di creare – in spregio alla migliore tradizione freudiana – la migliore thanatoteca americana¹².

La particolare odissea di Gog, che si conclude cristianamente col nutrimento attraverso un pezzo di pane datogli da una bambina (simbolo della purezza e della bellezza, ovvero di un riacquisito radicamento nell'alveo della civiltà occidentale)¹³, testimonia, da un lato, la «vittoria» di un cerebralismo alienato e alienizzante (non a caso, il ricco Gog, che aver porto il suo diario all'io narrante affinché lo leggesse, passava ormai di sanatorio in sanatorio senza che i medici fossero in grado di farne una diagnosi)¹⁴, dall'altro l'esigenza di indicare nell'assenza di un radicamento spaziale e temporale la vera malattia della modernità. È la nemesi dell'«eterno ritorno dell'eguale» di nietzscheana memoria: Papini si scaglia contro il proprio *alter ego* religioso alla ricerca di una salvezza personale¹⁵. Nel decennio che consacrava il romanzo dell'«anomia ebraica» ricompare prepotentemente l'idea che il relativismo culturale sia l'esito di

7 Id., *Gog*, prefazione di E. Siciliano, Firenze, Giunti, 1995, pp. 12-13.

8 Cfr. ivi, pp. 98-101.

9 Cfr. ivi, pp. 102-106.

10 Cfr. ivi, p. 85.

11 Ivi, p. 88.

12 Cfr. ivi, p. 247.

13 Cfr. ivi, p. 287.

14 Cfr. ivi, pp. 19 ss.

15 Cfr. id., *Shabratai Sebi*, in id. *Giudizio universale*, Firenze, Vallecchi 1957, pp. 131 ss.; id. *Prose morali*, Milano, Mondadori, 1959, pp. 361 ss.; id. *Io e l'ebreo*, in id., *Tutte le opere*, vol. IX: *Ritratti e autoritratti*, Milano, Mondadori, 1962, pp. 393 ss.

una «diasporizzazione» universale, che il popolo ebreo sia responsabile di un lento, ma progressivo allontanamento della sanità morale rappresentata dai valori cristiani incarnati in una società tradizionale, semplice e «virile»¹⁶. Mentre, però, il romanzo dell'«anomia ebraica» poneva l'accento sulla vendetta o sulla volontà di potenza del popolo ebreo (rivoluzionario, «delinquente» e immorale, perché apolide), il romanzo dell'«ebreo errante» sembra propendere per una spiegazione storico-mitologica apparentemente più morbida: l'ebreo è quello che è perché non ha niente cui appigliarsi, essendo esiliato dal tempo e dallo spazio. Ecco che si assiste a un processo di «laicizzazione» del mito: perse le sue connotazioni teologiche, l'«ebreo errante» diventa una sorta di metafora della modernità¹⁷.

Se Papini ha fornito un ritratto sarcastico della civiltà moderna (in principio era il Moto, secondo le sibilline parole attribuite a Einstein), lo scrittore Mario Appelius (1892-1946)¹⁸ attualizza il tema dell'ebraismo internazionale. Riferimenti alla «mobilità ebraica» appaiono nei romanzi *Il cimitero degli elefanti* (1928) e *L'aguila di Chapultepec* (1929). Nell'autobiografia romanzata *Da mozzo a scrittore* (1932) compaiono figure di ebrei-marinai dispersi nei più improbabili porti dell'Oriente Vicino ed Estremo, figure di un mondo oscuro, inquieto e decisamente poco rassicurante, in preda ai più loschi traffici commerciali. Ad Alessandria d'Egitto, il protagonista fa la conoscenza di Abraham Rosenthal: questi sarebbe uno dei «trimards» («zingari mendicanti, specializzati nel viaggiare il mondo intero senza lavorare, vivendo di elemosine, di piccoli scocchi e di qualche furto non pericoloso»)¹⁹, un individuo «con un grande naso giudaico piantato in mezzo ad una barba bianca di profeta»²⁰, che si riuniva con altre losche figure per parlare, forse in yiddish, delle sue esperienze: «Quando i colli sporti in avanti tendevano le orecchie alla voce biascicata di Abraham Rosenthal, il lume d'ottone verdoso mi mostrava in tutta la loro crudezza i volti violenti, scarnati dalla luce, corrosi dall'età, accusati dalla loro stessa espressioni di viziosi e alcolizzati»²¹. A Canton il protagonista fa un'altra conoscenza interessante: si tratta di Samuel Cohen, con cui si associa per sfruttare un'isola di palme da cocco ottenuta in concessione grazie all'aiuto di alcuni correligionari ebrei²². La morte di uno dei soci, di cui l'ebreo è il principale indiziato («Una fiammella gialla e sinistra ardeva in quelle pupille scialbe e frigide, quasi acquose»)²³, è l'epilogo dell'impresa coloniale: la concessione era stata fatta solo a nome di Cohen, che aveva nascosto il documento autentico

16 Cfr. K. Theweleit, *Fantasie virili*, traduzione di G. Cospito, Milano, Il Saggiatore, 1997.

17 Cfr. F. Sofia, *La laicizzazione dell'immagine dell'ebreo errante*, in *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, cit., pp. 105-121.

18 Cfr. L. Sposito, *Mal d'avventura. La storia di Mario Appelius, viaggiatore irrequieto, giornalista e avventuriero, fascista per caso*, Milano, Sperling e Kupfer, 2002.

19 Cfr. M. Appelius, *Da mozzo a scrittore (attraverso il mondo)*, Milano, Mondadori, 1934, p. 72.

20 Ivi, p. 75.

21 Ivi, p. 78.

22 Cfr. ivi, pp. 143 ss.

23 Ivi, p. 156.

presentandone uno apocrifo agli altri due soci. Il protagonista, giunto a Manila, è ormai pronto a riprendere il suo viaggio verso Calcutta, non senza essere divenuto consapevole della «natura» degli «ebrei erranti»:

Il losco figlio di Abramo aveva progettato un colpo più in grande e solamente il cattivo andamento dei nostri affari gli aveva mandato in aria la combinazione. Naturalmente egli era già partito dall'Arcipelago per ignota destinazione. Chi può inseguire nel mondo un ebreo fuggiasco dal passaporto cangiante, dai connotati facilmente trasformabili con due centimetri di barba, dal nome comunissimo di Samuel e dal cognome ancora più comune di Cohen?²⁴

L'apoteosi di questa visione «errabonda» dell'identità ebraica si avrà in periodo bellico, quando Appelius leggerà i bollettini di guerra dell'EIAR: adesso appare il legame necessario ebrei-materialismo nella vesta nordamericana e comunista sovietica²⁵. L'obiettivo di questo capitolo è quello di analizzare il filone romanzesco dell'«ebreo errante» proprio partendo dalle considerazioni espresse da Giovanni Papini negli anni Venti del Novecento, che possiamo ritenere la migliore illustrazione della «laicizzazione» del mito nel corso del Ventesimo secolo. Partiremo da alcuni romanzi pre-bellici, redatti da autori diversi e tuttavia sintomatici di una sorta di «ribellione» conservatrice della vecchia Europa di fronte alla progressiva frantumazione dei vecchi confini spaziali e mentali. Si tratta di *Kaddish* di Guido Milanese (1928), di *Oggi, domani e mai* di Riccardo Bacchelli (1932), di *Agenzia Abram Lewis* di Alfredo Segre (1934) e di *Viaggio con la giovane ebrea* di Alfredo Panzini (1935). Ci sposteremo successivamente nel secondo dopoguerra svelando l'«altra faccia» di questo personaggio letterario: l'ebreo cosmopolita che emerge dalle pagine di Alberto Vigevani (*Lettera al signor Alzheryan*, 1973) e Antonio Nucci (*Leon Davidson ebreo*, 1979). Affronteremo un romanzo di Fruttero-Lucentini che ripropone *ex abrupto* il mito dell'«ebreo errante» all'interno di una cornice atemporale come la decadente Venezia (*L'amante senza fissa dimora*, 1986). Ci conghiederemo, infine, con l'opera di Fausto Coen (*Quel che vide il Mât Cùssi*, 1992), che ha come protagonista un «ebreo errabondo» dell'Europa orientale nel periodo interbellico. Dopo aver delineato le diverse declinazioni romanzesche dell'erranza ebraica, cercheremo di tirare le fila di questa diversa concezione della nazionalità chiedendoci se quest'assenza storico-mitologica di confini possa aver determinato un'immagine letteraria differente dell'ebreo novecentesco.

²⁴ Ivi, pp. 158-159.

²⁵ Cfr. id., *Parole dure e chiare*, Milano, M&B, 1999.

II. *Esotismo, orientalismo e marranesimo negli anni Trenta: Guido Milanese, Riccardo Bacchelli, Alfredo Segre e Alfredo Panzini*

Il primo gruppo di romanzi qui esaminati venne pubblicato nei primi anni Trenta del Novecento. Come abbiamo visto, in quel decennio scomparve progressivamente il tema dell'«integrazione nazionale» per affacciarsi prepotentemente il romanzo (o romanzaccio che dir si voglia) dell'«anomia ebraica». In effetti, le opere di Milanese, Bacchelli, Segre e Panzini presentano non pochi punti di contatto con i romanzi descritti nel capitolo III: l'ebreo viene presentato come un «corpo estraneo» all'identità nazionale, come «altro» rispetto al normotipo italiano, come un'entità meta-temporale e a-spaziale legata a una solidarietà materiale del tutto particolare. La differenza fondamentale con il filone anomico consiste nel fatto che questo personaggio non viene privato del tutto di una propria individualità e umanità *sui generis*. Non lotta per un'integrazione nazionale nel tessuto italiano (o del paese ospitante), ma non è nemmeno del tutto privo di un proprio senso d'appartenenza e di un proprio ethos «conservatore». L'ebreo «errante» contiene non pochi elementi esotici e orientaleggianti nella propria psicologia: appartiene all'Oriente vicinissimo (come la Dalmazia) o più vicino (come la Turchia e l'Egitto); possiede una logica poco lineare, ma non sempre ciò è imputabile alla sua «naturale» malvagità. La storia personale, familiare ed etnica è artefice del suo destino (come nel caso del Manasse di Bacchelli). Queste caratteristiche dipendono dalla sua appartenenza a società più arretrate e «inferiori» rispetto a quella italica ma anche dalla dispersione e dalla sua storia martoriata (qui spesso ritenuta un'attenuante e non un'aggravante). L'ebreo errante è ampiamente dotato delle due qualità imputate da Papini allo stereotipo diasporico: è intelligente (in termini dialettici, più che logici) e abile negli affari (sa come accumulare «oro»). Non è affatto più religioso o devoto dei suoi correligionari ritratti negli altri filoni romanzeschi, perché avverte un senso d'appartenenza nazionale meta-spaziale che si estrinseca in un legame familiare ed etnico meta-religioso.

II.1 Il «romanzo» d'Israele di Guido Milanese

Ammiraglio della marina militare italiana, Guido Milanese (1875-1956) rappresenta un unicum nel panorama letterario interbellico²⁶. Capitano di vascello, poi contrammiraglio, partecipò all'impresa dei Dardanelli durante il conflitto italo-turco del 1912, meritandosi due medaglie d'argento al valor militare. Pur non essendo *stricto sensu* uno scrittore di regime, il vecchio ufficiale di marina fu tra i firmatari, nel 1928, del telegramma dei dieci romanzieri

²⁶ Sulla figura di Guido Milanese si veda Raya, *Il romanzo*, cit. pp. 419-420; G. Mormino, *Ritratti di autori, ventisei ritratti di scrittori e artisti. Due saggi su Pascoli e Verga*, Milano, Ceschina, 1961, pp. 135 ss.; N. Borsellino, W. Pedullà (a cura di), *Storia generale della letteratura italiana*, vol. 12: *Sperimentalismo e tradizione del nuovo*, S, Milano, Motta, 1999, p. 565.

italiani e fascisti uniti in Gruppo d'azione per servire il romanzo italiano in Italia e all'estero. Milanese divenne uno scrittore molto popolare nel periodo interbellico soprattutto per l'ambientazione coloniale dei suoi romanzi, dove ricorrevano i temi del mare, della guerra, del fascino esotico, dell'ansia dell'ignoto e dell'amore per i grandi spazi. «L'elemento – osserva Maria Pagliara – che distingue gli scritti coloniali di Milanese dai romanzi dello stesso genere è costituito da una sottile vena di sensualismo, assente negli altri scrittori, e anche da un gusto espressivo che non disdegna la propensione all'espressione artistica, a differenza di altri romanzi nei quali la forma è spesso trascurata e grossolana»²⁷. A questa vena esotico-dannunziana si unisce una difesa della «missione civilizzatrice» dell'Italia fascista, espressa – fra le altre cose – nella diversa logica mentale dell'«eroe italiano», semplice e lineare, rispetto all'«infido» orientale (come l'arabo), contorto e tortuoso²⁸. Fra le opere di questo cantore delle virtù eroiche della marina militare, pubblicate per importanti editori dell'epoca come Treves, Mondadori, Stock e Ceschina, si ricordano: *Nel Santo Moghreb* (1900), *Thàlatta* (1910), *L'ancora divelta* (1923), *Eva Marina* (1921), *Figlia di re* (1924), *Cuccioli spersi* (1925)²⁹, *La sperduta di Allah* (1926, da cui fu tratto un film muto di Enrico Guazzoni nel 1929), *Anthy (il romanzo di Rodi)* (1928), *Fiamme dell'ara* (1929), *Kaddish* (1930), *L'ancora d'oro* (1931), *L'ondata* (1931), *Il guardiano del Duilio* (1931), *Sancta Maria* (1936), *Racconti di tutti i mari* (1941-1944).

Kaddish è – nelle parole dell'autore – «il libro della pace». Narra le convulse vicende amorose fra un ufficiale di marina italiano e una ragazza ebrea durante la Prima guerra mondiale. La prima parte del romanzo è ambientata a Istanbul, alla vigilia dello scoppio della guerra. Qui sono in atto loschi traffici fra un ufficiale di marina tedesco (Karl von Eisemberg) e un ebreo sefardita di nome Isaac Nahalath («un ortodosso d'Israele [...] uno di quei fanatici dai quali è considerato sacrilego che “il ferro si avvicini al volto”. Lo si intuiva da un'enorme barba grigia che gli ondeggiava sul petto e s'espandeva a raggiera dalle guance, salendo a confondersi con una zazzera da primitivo, come nel mezzo-uomo e mezzo-bestia, signore dell'età della pietra, raffigurato nei cartelloni scolastici. Il viso era così ridotto quasi a nulla: una pallida chiazza rugosa dominata da un naso affilato con cura, e dove gli occhi verdognoli non avrebbero acquistato nessun rilievo se non fossero stati aiutati da due verruche giallastre simmetricamente pullulate nella ripiegatura delle palpebre superiori, suscitando l'idea d'un rapace sconosciuto, sbagliato dalla natura e non riprodotto più»)³⁰. Il loro colloquio riguardante una fornitura di carburante per una base di sommergibili tedeschi nel Mar Egeo viene interrotto dall'arrivo del

27 Cfr. G. De Donato e V. Gazzola Stacchini (a cura di), *I best seller del ventennio. Il regime e il libro di massa*, con saggi di T. Achilli *et al.*, Roma, Editori Riuniti, p. 391.

28 Cfr. M. Pagliara, *Il romanzo coloniale. Tra imperialismo e rimorso*, Bari, Laterza, 2001, pp. 58 ss.

29 In questo romanzo si ripresenta il tema dell'unità «sanguigna» del popolo ebreo, anche se non in termini negativi e complottardi come appare in altre opere. Cfr. G. Milanese, *Cuccioli spersi (romanzo del Nilo, del Fusi-Yama e del dollaro)*, Roma, Stock, 1925.

30 Cfr. G. Milanese, *Kaddish. Il romanzo d'Israele*, Milano, Mondadori, 1948, p. 15.

tenente italiano Federico di Valclusa, l'«eroe» positivo del romanzo. Dopo aver incrociato una venditrice di fiori ebrea di nome Agar, maltrattata da un russo, il tedesco e l'italiano confrontano le rispettive idee sulla «razza ebraica». Mentre von Eisemberg testimonia in clima culturale antisemita («Voi non sapete forse vedere quale enorme pericolo rappresenti per noi cristiani la piovra ebraica succhiatrice del nostro oro e i di cui innumerevoli tentacoli s'abbarbicano su tutto il mondo, non fermati da nessun confine. Il suo internazionalismo è spaventevole. Nessuna meraviglia se massoneria e comunismo la fiancheggiano, formando una triade oscura e sinistra da cui prendono origine tutte, dico tutte, le grandi convulsioni storiche»)³¹, Valclusa si assume le responsabilità morali della storia ebraica:

– [...] Strappati dalla loro patria e dispersi per il mondo, nomadi e sempre esclusi dal possesso di qualsiasi terra, di che altro potevano vivere, gli ebrei, se non di commercio? E fatti provetti maestri da secoli e secoli d'esperienza, sempre costretti alla vita oscura e a mantenersi lontani dal fasto e dal lusso, che altro potevano fare se non accumulare, accumulare e divinizzare di nuovo il Vitello d'oro? È una vendetta che noi stessi abbiamo messa nelle loro mani. Nella loro antica patria erano un popolo contadino e guerriero: siamo noi che abbiamo distrutto queste due loro essenziali virtù. Colpa nostra dicevo...

– Ah! Ah! Lei dunque li ama? [...]

– E che c'entra l'amore? – proseguì in tono aspro. – Nessuna razza è proclive ad amarne un'altra. È la natura stessa che solca invincibili abissi tra i tipi umani da lei voluti diversi. Ma considerati nella loro espressione astratta, gli ebrei m'impongono reverenza. Unici e incrollabili monoteisti fin da quando il mondo era tutto un'operetta di divinità, essi hanno sempre vissuto a tu per tu con il loro terribile «Sciaddai» o «Adonaï», spesso questionando con lui e ricevendone catastrofi, per poi rappacificarsi e venir premiati con miracolosi condottieri e terre promesse. Ed oggi gli parlano da tutti i punti del mondo con la stessa lingua di seimila anni fa, rivolgendosi le medesime preghiere e domandandogli gli stessi consigli attraverso le pagine del *Talmud* e della *Torah*... Un qualche cosa di tremendamente fatale è nella storia di questo popolo che ha visto avverarsi tutte le minacce dei suoi profeti e che da questi profeti conosce già – unico – il suo avvenire³².

La lunga conversazione fra i due amici termina con una reciproca (e «maschia») ubriacatura, ma con la consapevolezza che la diversa concezione della storia ebraica avrà un peso nel corso delle vicende romanzesche. Valclusa, rientrato a bordo del vascello italiano *Archimede*, viene rispedito a terra dal comandante con lo scopo di scoprire i loschi traffici intrattenuti fra il tedesco e l'ebreo. A casa di Isaac, il tenente italiano fa la conoscenza delle sue due bellissime figlie Scifrà e Norah, orfane di madre, che sembrano ignorare le attività paterne³³. Valclusa incontra casualmente Agar al porto turco, mentre vende coccarde tedesche ai turchi nazionalisti: la ragazza, intenta a raccogliere il denaro per un vestito nuovo e per i *Chovevè Sion*, un movimento protosionista volto – dice lei – a «ristabilire in Palestina la nostra nazione e far

31 Cfr. *ivi*, pp. 28-29.

32 *Ivi*, pp. 29-30.

33 Cfr. *ivi*, pp. 52 ss.

finire la *diaspora*», sprizza «dai suoi occhi socchiusi [...] l'intelligenza [...] in due getti fermi e precisi come indici di manometri misurati di continue alte pressioni. [...] Quel gramo corpicciuolo, forse di vizio, suggeriva l'immagine d'un sottile palo marcito, ma ancora così consistente da poter essere ficcato in terra e sostenere un pesante fardello prezioso. E lasciava facilmente comprendere il fenomeno ebraico dell'enorme sviluppo delle facoltà mentali, profittatrici della millenaria inerzia del corpo e usuraie d'ogni altra funzione... T'aiuto e ti dirigo, ma ripagami il doppio...»³⁴. Le fattezze della piccola meretrice ebrea sono antitetiche a quelle delle due figlie di Isaac, cresciute in un collegio francese. Tra le due ragazze esiste, però, una profonda differenza: Scifrà cresce profondamente devota, mentre Norah avverte una crescente estraneità verso il proprio culto religioso³⁵. Isaac, che le ha fatte rientrare a Istanbul, spera di rinverdire le sorti della sua ditta, scosse dalle guerre balcaniche e dalla separazione col suo vecchio socio Kogan, proprio grazie alla commessa tedesca³⁶.

La seconda parte del romanzo, intitolata *Il mare*, narra l'inseguimento di Valclusa ai danni dell'ufficiale tedesco. Isaac e le sue due figlie si sono trasferiti a Smirne, dove proseguono gli affari con Von Eisemberg, fra la riprovazione di Norah e l'accondiscendenza di Scifrà³⁷. A bordo di una nave spia battente bandiera spagnola (il *Frascuolo*), Valclusa incrocia una nave da guerra inglese, che ha caricato a bordo i naufraghi di un battello greco diretto segretamente alla base sommergibilistica. Fra di loro vi è anche la fioraia Agar, che gli racconta di far parte di un gruppo di prostitute reclutate da Isaac alle porte di Istanbul e dirette alla base tedesca³⁸. Dopo la tappa ad Alessandria d'Egitto, il *Frascuolo* individua la base tedesca e affonda il sommergibile di Von Eisemberg al largo di Creta³⁹. Mentre l'ufficiale tedesco decide di morire eroicamente a bordo della sua imbarcazione, il tenente italiano carica a bordo Isaac e le figlie, che lo pregano di portarli in Italia⁴⁰. Valclusa non può dir loro di no, ormai stregato dalla bellezza ammaliante e maledetta di Norah mostrata durante una lunga sosta a Port Said:

La lieve sporgenza ebraica degli occhi color acqua di mare, s'era attenuata in Norah così da togliere dalla sua espressione quel tanto che la rendeva estatica moderandola in un'altra leggermente astratta e lontana come di chi viva un suo sogno senza parlarne mai. Ma spesso corrugava la fronte e socchiudeva le lunghe ciglia. Allora, come la luce di un faro cambia repentinamente d'intensità e colore, tutto cambiava in lei e lo sprazzo delle sue iridi chiare si riduceva a due menischi fervidi di gioia vitale e rivelatori d'una volontà non facilmente scontrabile. La sottigliezza del naso e delle labbra che anni prima risentiva ancora un po' dell'esiguità dell'adolescenza, s'era irrobustita in linee altere; e il suo profilo faceva pensare a quelle eroine della bibbia così vicine alla prima donna scaturita dalla Genesi

34 Ivi, p. 61.

35 Cfr. ivi, pp. 64 ss.

36 Cfr. ivi, pp. 68-69.

37 Cfr. ivi, pp. 90 ss.

38 Cfr. ivi, pp. 133 ss.

39 Cfr. ivi, pp. 140 ss.

40 Cfr. ivi, pp. 152-153.

e che l'immaginazione vede dominar folle e re.

Ma quasi per distruggere la solennità d'una simile raffigurazione e dissipar l'idea di un remoto arcaismo di razza, era solita mordicchiarsi il labbro inferiore con una mossa birichina che le scopriva una fila di denti candidi, compatti e lucidi come piccole mandorle sbucciate da poco e le scavava due irrequiete fossette sulle guance. E bastava questo a farne una figurina moderna, pronta ad opporre un sorriso alle ombre della vita e a non lasciarsene soverchiare.

Giusto il giudizio di Agar! Ed egli aveva risposto «sì», pur sentendo nel monosillabo come il riflesso d'un'oscura colpa: o, per lo meno, d'una debolezza non giustificata da nulla⁴¹.

Mentre Norah subisce le critiche feroci del padre e della sorella (che le rammentano le parole del Kaddish pronunciate sulla cupola del sommergibile in procinto d'affondare)⁴², Valclusa finisce per innamorarsene. Lei non è più una «piccola, disprezzatissima ebrea fuori della tua [di lui] legge», perché la sua legge è l'amore⁴³.

La terza e ultima parte del romanzo, intitolata *Il fuoco*, narra il lento ma inesorabile consumarsi dell'amore «proibito» fra Valclusa e Norah. A Taranto Isaac viene condannato dalle Autorità Militari marittime alla prigione per attività a favore del nemico e rinchiuso nel campo di concentramento di Francavilla Fontana⁴⁴. Fra Norah e Scifrà è ormai rottura definitiva: la prima vuole «rinnegare» la propria famiglia per vivere con l'amato «cristiano», perché un «muro» ormai spesso si erge fra di loro, la seconda la maledice e la intima a non abbandonare l'*Am 'Olàm* (il popolo eterno)⁴⁵. Rifiuta la proposta della sorella di lasciare Taranto per Francavilla, Norah ama Valclusa di un amore puro che non conosce ragioni e religioni:

Tu vorresti domandarmi perché non mi converto al Cristianesimo. E l'impertinenza sta in questo, che io non ti chiedo affatto di diventare ebreo. Ridi? Eppure se mi fosse possibile salire sulla vetta del mio *Talmud* dovrei ridere anch'io della tua inespressa domanda. Conversione! Nessuna parola può esser più priva di senso. Tutto si riduce ad un giuoco di formule rituali che non distruggono nulla e non creano nulla. Per darle un significato, bisogna essere o negri o eschimesi e aver riconosciuto per Dio un sasso o un pezzo di legno goffamente scolpiti...: un così meschino Dio da non aver mai avuto né chiesa, né pagoda, né tempio, né sinagoga, né moschea: nulla. A quei primitivi si può dire: Guardate qui da noi, quante colonne, quanti ori, quante luci, quanti capolavori d'arte intorno ad un altare! Il vero Dio sta qui: il vostro è un povero diavolo assolutamente privo di facoltà divine e punibile col Codice Penale per millantato credito... Ma assicurare ad uno di noi ebrei che ha nel sangue seimila anni di immutata fede – di cui quattromila dati in regalo a voi cristiani – e che da questi sessanta secoli è rimasto, per così dire, sagomato nello spirito, nel carattere, nelle linee somatiche, in tutto ciò che formi e specifichi l'individuo: Vedi, con un po' d'acqua e un po' di sale, tu crederai che i quattromila anni di fede da te regalati erano buoni, mentre i duemila di persecuzione trattenuti per te sono falsi... è un assurdo. Uno di noi che si converte sovrappone e male, un velo e una corazza: rappresenta un'impossibilità a cui non crede nessuno: non è che un cattivo israelita divenuto cattivo cristiano. Puoi

41 Ivi, p. 154.

42 Cfr. ivi, pp. 160-162.

43 Cfr. ivi, p. 167.

44 Cfr. ivi, p. 171.

45 Cfr. ivi, pp. 172 ss.

mettere in evidenza, come si dice in algebra, il comune fattore «cattivo»⁴⁶.

L'idillio viene interrotto dall'improvvisa partenza di Valclusa per una missione a Gibilterra⁴⁷. Dopo alcuni mesi d'attesa e su volere del padre, Norah viene spedita a Tel Aviv, affidata alla vigilanza del Tribunale Comunale fino al termine della minore età (21 anni) e alle cure spirituali del Rabbino Maggiore⁴⁸. La sorella maggiore si è sposata con un ricco maggiorenne ebreo di Salonicco, dove sarà raggiunta dal padre una volta liberato dalla prigionia. La corrispondenza fra i due amanti viene debitamente bloccata dalle locali autorità ebraiche⁴⁹. Norah scopre che Valclusa si trova di passaggio ad Haifa, a capo del cacciatorpediniere *Solferino*, ma non può raggiungerlo. La ragazza incontra Agar all'ufficio del Keren Hajesod di Tel Aviv, dove lavora: la prostituta è diretta a Smirne per ragioni d'affari⁵⁰. Compiuti i ventun'anni, Norah è nuovamente libera: dopo aver ricevuto dal magistrato di Tel Aviv la sua corrispondenza sequestrata, raggiunge l'amato nella città turca⁵¹. La ragazza accetta finalmente la sua proposta di matrimonio⁵². Ma la situazione politica precipita improvvisamente: Smirne viene assediata dalle truppe turche fedeli a Kemal, che intendono svuotarla dalla presenza greca; l'ordine pubblico non è più garantito di fronte alle orde di kurdi giunti da Oriente per l'imminente saccheggio; i cittadini stranieri vengono fatti evacuare via mare⁵³. Valclusa stabilisce la base dei profughi italiani in un educando cattolico, dove lo raggiunge anche Norah, salvata dalle grinfie di un Pascià turco grazie all'intervento di Agar e del Rabbino maggiore⁵⁴. La ragazza viene accettata nell'istituzione cattolica solo come fidanzata dell'ufficiale italiano⁵⁵. Mentre Valclusa è intento a terminare l'operazione d'imbarco dei profughi italiani, Norah assiste da lontano al massacro kurdo perpetrato contro i suoi correligionari. Ripensa al Kaddish, all'inno della morte, pronunciato col padre e la sorella a bordo del sommergibile tedesco⁵⁶. Mentre gli ebrei vengono fucilati, «Norah scossa da un lacerante singulto varcò di balzo il confine tra Gesù e Sciaddai, tra la vita e la morte, tra l'amore e il macello»⁵⁷. La ragazza ebrea cerca la propria espiazione: viene ferita mentre cerca di raggiungere al porto la nave dell'amato Federico, che l'abbraccia ormai esangue⁵⁸.

46 Ivi, pp. 182-183.

47 Cfr. ivi, pp. 185 ss.

48 Cfr. ivi, pp. 191 ss.

49 Cfr. ivi, pp. 196 ss.

50 Cfr. ivi, pp. 201 ss.

51 Cfr. ivi, pp. 209 ss.

52 Cfr. ivi, pp. 211 ss.

53 Cfr. ivi, pp. 216 ss.

54 Cfr. ivi, pp. 219 ss.

55 Cfr. ivi, pp. 222 ss.

56 Cfr. ivi, pp. 227 ss.

57 Ivi, p. 240.

58 Cfr. ivi, pp. 247-248.

II.2 Il banchiere gallego di Riccardo Bacchelli

Scrittore più noto di Guido Milanese è sicuramente Riccardo Bacchelli⁵⁹. Nato a Bologna nel 1891 dall'avvocato Giuseppe e da Anna Bumiller (traduttrice dal tedesco di Giosuè Carducci), interrompe i propri studi letterari alla locale università per arruolarsi volontario come ufficiale di fanteria allo scoppio della Prima guerra mondiale. Già collaboratore dal 1913 de «La Voce» di Prezzolini, subito dopo la guerra Bacchelli sarà tra i fondatori a Roma della rivista «La Ronda». Nei primi anni Venti inizia a farsi un nome di rinomato romanziere e di articolista de «Il resto del Carlino» e del «Corriere della Sera». Dopo la pubblicazione della sua opera più famosa (*Il mulino del Po*, 1938-1940), nel 1941 Bacchelli viene nominato socio dell'Accademia d'Italia, da cui si dimette nel gennaio 1944 per sottolineare l'avvenuta distanza con il fascismo. Socio dell'Accademia dei Lincei e dell'Accademia della Crusca, nel 1940 riceve la laurea *honoris causa* in lettere dall'università della sua città. Nel secondo dopoguerra continua la sua attività di scrittore, di saggista e di collaboratore a sceneggiature televisive (tra cui, *I promessi sposi* di Sandro Bolchi del 1967). Nel 1971 riceve l'onorificenza di Cavaliere di Gran Croce, ordine al merito della Repubblica Italiana. Nell'agosto 1985 riceve l'assegno vitalizio previsto dalla cosiddetta “legge Bacchelli” per l'erogazione di un vitalizio statale ai cittadini che si siano distinti nel mondo della cultura, dell'arte, dello spettacolo e dello sport che versano in stato d'indigenza. Tre mesi dopo, Bacchelli muore a Monza. Verrà seppellito nel cimitero della sua città. Bacchelli è noto soprattutto per la sua attività di romanziere⁶⁰, ma è stato anche autore di saggi, opere teatrali, novelle⁶¹, nonché di letteratura da viaggio (era un grande patito di automobili)⁶².

Oggi, domani e mai (1932) è un grande affresco bacchelliano della società italiana postbellica. Questo lungo romanzo narra la storia di due coppie di coniugi (Fabio ed Emilia

59 Cfr. M. Saccenti, *Riccardo Bacchelli*, Milano, Mursia, 1973; A. Dosi Barzizza, *Invito alla lettura di Bacchelli*, Milano, Mursia, 1986; *Riccardo Bacchelli, lo scrittore, lo studioso. Atti del Convegno di studi* (Milano, 8-10 ottobre 1987), Modena, Mucchi, 1990; C. Masotti, *Uno scrittore nel tempo. Bibliografia di Riccardo Bacchelli*, Firenze, Le Lettere, 2001.

60 Tra i suoi romanzi ricordiamo: *Il filo meraviglioso di Lodovico Clo* (1911), *Il diavolo al Pontelungo* (1927), *La città degli amanti* (1929), *Una passione coniugale* (1930), *Oggi domani e mai* (1932), *Mal d'Africa* (1935), *Il raddomante* (premio Viareggio, 1936), *Iride* (1937), *Il mulino del Po* (1938-1940, cui si ispireranno sceneggiati televisivi e un film del 1949 diretto da Alberto Lattuada), *Il fiore della mirabilis* (1942), *Il pianto del figlio di Lais* (1945), *Lo sguardo di Gesù* (1948), *Il figlio di Stalin* (1953), *Gli schiavi di Giulio Cesare* (premio Marzotto, 1955), *Tre giorni di Passioni* (1957), *Non ti chiamerò più padre* (1959), *La città degli amanti* (1960), *Il coccio di terracotta* (1966), *Il rapporto segreto* (1967), *Afrodite* (1969), *Il progresso è un razzo* (1975), *Il sommergibile* (1978).

61 Dopo alcune opere teatrali apparsi su «La Ronda» (come *Spartaco e gli schiavi* nel 1920), si ricordano: *L'alba dell'ultima sera* (1949), *La notte di un nevrastenico* (1960). Fra le sue opere di saggistica vi sono: *Confessioni letterarie* (1932), *Gioacchino Rossini* (1941), *Canti, operette morali di Giacomo Leopardi* (1946), *La politica di un impolitico (1914-45)* (1948), *Leopardi e Manzoni (commenti letterari)* (1960). Fra le sue raccolte di novelle citiamo: *Bella Italia* (1928), *Acque dolci e peccati* (1930), *Atlantide ed altre favole lunatiche* (1942), *L'elmo di Tancredi ed altre novelle giocose* (1943). Bacchelli è anche autore di una raccolta di liriche: *Parole d'amore* (1934).

62 Cfr. R. Bacchelli, *Italia per terra e per mare. Capitoli di viaggio*, Milano, Rizzoli, 1952; id., *Viaggio in Grecia*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959; id., *Secondo viaggio in Grecia*, Milano, Ricciardi, 1963.

Anceschi, l'ingegner Limido e Giannina), che abbandonano la propria «via Gluck» per cercare l'affermazione sociale e professionale nella Milano rampante degli anni Venti. «Vita semplice e onesta, equilibrata anche nella intimità – osserva Mario Saccenti – fino al momento in cui le due donne, a una a una e anche insieme, vengono insidiate da un grosso e realistico banchiere: Manasse Gallico»⁶³. La figura di Manasse Gallico è indubbiamente tarata sull'icona dell'«ebreo errante» ricco e materialista, che congiura per distruggere l'ordine amorevole tradizionale e cristiano diffondendo la libertà sessuale e l'immoralità. Contrariamente, però, agli automi macchiettistici e diabolici del filone dell'«anomia ebraica», qui il banchiere ebreo è tratteggiato con accuratezza e con un certo timore reverenziale: Bacchelli non manca di metterne in mostra quelle che – a suo avviso – sono le qualità «ebraiche» e di sottolinearne la ricerca continua e ossessiva di un amplesso amoroso con le donne dei suoi soci. Ma non lesina affatto di sciorinarne l'intelligenza e la sagacia, inserendole in un quadro storico completo e – a suo modo – parzialmente giustificatorio della sua condizione umana. Se l'ebreo «erra», questo è dovuto alle particolari condizioni del mondo in cui vive. Come osserva giustamente Saccenti, Manasse si trova a interagire con una sequela di «vinti»: nessun personaggio «ha la forza, viva religiosa trascendente, della virtù». I limiti della condizione umana dell'Italia postbellica fa da contrappeso all'epoca «eroica» della guerra che, malgrado il fascismo, resta un tempo eroico di fronte alla prosaica esistenza quotidiana borghese⁶⁴.

Il romanzo è diviso in tre parti. La prima, intitolata *I giorni belli*, è dedicata all'ascesa professionale e sentimentale di Fabio Anceschi dall'interventismo bellico sino al primo dopoguerra. L'autore presenta Fabio come un giovane simpatizzante delle idee rivoluzionarie ma allo stesso tempo come un nazionalista interventista, una sorta di «fabiano» (cioè riformista) in ambito politico e donchisciottesco (ingenuo) negli affari⁶⁵. Il suo ritorno a Milano non è affatto facile: sono anni di grandi fermenti ma anche di grande difficoltà economiche. Fabio si lega a un certo Francesco (Cecco) Crevascoldi, un maneggione e imbonitore di bassa lega che lo fa assumere in un'azienda⁶⁶. I primi tempi sono duri, perché Fabio conserva ancora quella fiammella ribellistica fatta di dignità ed eroismo che si porta con sé dalle battaglie sull'Isonzo. Proprio questo miscuglio tra rispettabilità borghese e virile dignità farà innamorare di lui Emilia, ragazza giovane, bella e benestante, malgrado le perplessità del padre Raffaele⁶⁷. Le strade professionali di Fabio e Cecco si dividono: il primo si dimostra un buon amministratore, il secondo un intrallazzatore scostante e umorale nelle sue attività. La stessa Emilia non sembra

63 Cfr. M. Saccenti, *Riccardo Bacchelli*, in *Letteratura italiana, I contemporanei*, vol. VII, Milano, Marzorati, 1979, p. 4104.

64 Cfr. *ivi*, p. 4105.

65 Cfr. R. Bacchelli, *Oggi, domani e mai*, Milano, Mondadori, 1961, pp. 25 ss.

66 Cfr. *ivi*, pp. 102 ss.

67 Cfr. *ivi*, pp. 64 ss.

apprezzarne particolarmente le doti oratorie, finendo ripetutamente per intimare il marito ad abbandonare una compagnia così «infame». Il binomio sembra riunirsi intorno a un progetto di Cecco: la creazione di un consorzio di coltellerie. È a questo punto che entra in gioco la figura di Manasse Gallico, banchiere interessato ad affari siderurgici⁶⁸. Il finanziere ebreo decide di sostenere la nascita del consorzio a condizione che Cecco non ne faccia parte⁶⁹. Fabio diventa amministratore di questa nuova impresa insieme all'ingegnere Limido, proprietario di una coltelleria, che convince a diventare presidente del consorzio malgrado lo scetticismo sulle attività (ma non sulla persona) di Gallico⁷⁰.

«I giorni belli» non sono scanditi solo dall'ascesa professionale di Fabio e Limido, ma sono intessuti di conflitti interiori e coniugali. Bacchelli tratteggia accuratamente le debolezze di ogni personaggio nel tentativo di ravvisarne i segni premonitori del loro futuro personale fallimento professionale e umano. Il matrimonio tra Fabio ed Emilia attraversa una fase di stanca: Fabio è un ottimo lavoratore, ma sembra aver perso quella verve vitalistica che l'aveva accompagnato nei primi anni del dopoguerra; Emilia s'insedia col marito in un villino alle porte di Milano, ma – senza figli e senza un'attività – finisce per annoiarsi di fronte a quella routine borghese (si circonda del giovane Marco Ghislanzoni, uno studente in ingegneria e abile cannottiere, innamorato di lei)⁷¹. L'ingegner Limido abbandona la tranquilla vita di paese per trasferirsi in città insieme alla moglie Giannina, donna bellissima e – forse – l'unica vera virtuosa del romanzo, priva tuttavia di quello slancio necessario per amare il marito e fuoriuscire dalla rispettabilità borghese⁷². Mentre le due coppie cercano di assestarsi nella nuova vita cittadina, il banchiere ebreo tenta vanamente di assecondare le sue pulsioni sessuali e amorose. Scettico in tema di amicizia e amore, incline alla carriera finanziaria per quel «carattere di segretezza» che suscitava in lui orgoglio e vanità⁷³, Manasse è «un uomo tormentato dalla sensualità», che «poteva parere insolente per la sicurezza che la pratica e la ricchezza gli avevano data in fatto di donne; ma il fondo di tristezza carnale della sua stirpe, il fatto di non aver stimata quasi nessuna delle molte donne avute, lo rendevano misogino nell'intimo suo e segretamente timido, come gli accadeva sempreché un sentimento lo toccasse sinceramente»⁷⁴. Il banchiere ebreo finisce per invaghirsi di Giannina, che cercherà in tutti i modi di circuire durante il romanzo⁷⁵. Questa passione – secondo l'autore – è prettamente intellettuale, visto che «l'eccesso di riflessione è una infermità di cui gli ebrei, come gli interdetti e perseguitati d'ogni sorta, si fanno una forza»⁷⁶. La

68 Cfr. *ivi*, pp. 139 ss.

69 Cfr. *ivi*, pp. 144 ss.

70 Cfr. *ivi*, pp. 190 ss.

71 Cfr. *ivi*, pp. 159 ss.

72 Cfr. *ivi*, pp. 177 ss.

73 Cfr. *ivi*, pp. 163 ss.

74 Cfr. *ivi*, p. 174.

75 Cfr. *ivi*, pp. 181 ss.

76 *Ivi*, p. 188.

figura tragica e patetica di Gallico aleggia sulle due coppie, mentre Cecco, ormai estromesso dalla vita di Fabio e dal consorzio delle coltellerie, non trova di meglio che inveire contro gli ebrei e congiurare per il fallimento dell'impresa⁷⁷.

La seconda parte del romanzo (*Declino*) narra la progressiva decadenza dei protagonisti. Invero, è come se l'autore stesse raccogliendo i frutti della sua semina: le singole debolezze non possono produrre una forza. Le due coppie Anceschi e Limido stringono i loro rapporti personali con la figura di Manasse, autentico protagonista del «declino» delle loro rispettive vite⁷⁸. Siamo a cavallo del 1929: la crisi mondiale investe anche il consorzio di coltellerie⁷⁹. Ne sono a conoscenza Fabio e Limido. Fabio si reca a Monaco di Baviera per lavoro, ma finisce per avere un'avventura amorosa con la giovane e vitale Leni Wirth⁸⁰. L'ex socio Cecco, che nel frattempo si è sposato con la volubile e instabile Pimipirella, tenta in tutti i modi di vendicarsi del banchiere ebreo, cercando di convincere le aziende del consorzio a dividersi fra loro⁸¹. Emilia si lega in amicizia a Giannina: mentre la seconda continua a respingere le insistenti avance di Manasse e non sembra curarsi troppo dell'indifferenza del marito, la prima finisce per provare un sentimento di astio e disprezzo verso Fabio⁸². I sogni giovanili sembrano del tutto naufragati: Emilia si sente ormai estranea nel villino alle porte della città, sorbisce quotidianamente le critiche dei familiari e assiste alle avance di Marchetto e persino di Gallico⁸³. La morte della madre Valentina per una tragica fatalità, la successiva liquidazione delle attività paterne, la fanno cadere in depressione⁸⁴. La donna, su consiglio di Manasse e su sconsiglio del suo medico curante, si sottopone con successo a una terapia psicanalitica, ritenuta dall'autore uno degli effetti principali della decadenza contemporanea: il fatalismo pseudoscientifico ha preso il posto del libero arbitrio⁸⁵. Al termine della «caduta», Emilia invita gli amici alla festa di San Giorgio nella cascina di Moncuchetto⁸⁶.

Centro indiscusso delle vicende di questa seconda parte del romanzo è il «Castel Bardello» di Gallico, che si trova nel comasco. Qui assistiamo ai lunghi monologhi di Manasse e ai suoi vani – goffi – tentativi di sedurre la fredda e algida Giannina. In verità, Bacchelli dedica ampio spazio all'inquietudine spirituale, spaziale e amorosa del banchiere ebreo. Dapprima ne descrive per filo e per segno la crociera estiva nel Mediterraneo orientale: la vita di questi fini uomini di spirito (e di portafoglio) non è altro – a sua detta – che un inutile inganno che va

77 Cfr. *ivi*, pp. 214 ss.

78 Cfr. *ivi*, pp. 287 ss.

79 Cfr. *ivi*, pp. 302 ss.

80 Cfr. *ivi*, pp. 368 ss.

81 Cfr. *ivi*, pp. 309 ss.

82 Cfr. *ivi*, pp. 352 ss.

83 Cfr. *ivi*, pp. 415 ss.

84 Cfr. *ivi*, pp. 486 ss.

85 Cfr. *ivi*, pp. 523-524.

86 Cfr. *ivi*, pp. 550 ss.

vissuto⁸⁷. Manasse, «sensuale con qualche tinta d'erotomania», gusta i sapori e gli odori di quelle terre levantine, non senza doversi affliggere per il desiderio di Giannina⁸⁸. Successivamente il ricco banchiere ebreo tiene banco durante i fine-settimana nella sua magione: disquisisce prima di crisi economica⁸⁹, poi della condizione ebraica. Gallico sa abilmente destreggiarsi nei meandri dei luoghi comuni antisemiti: la maggior parte delle persone è incapace di «distinguere e d'apprezzare la verità complessa di motivi che è nei fatti storici». Ragion per cui ritiene che dietro i sommovimenti planetari si annidi un complotto, e per giunta ebraico: «Se oggi – osserva – noi consideriamo, in questa società di figli delle proprie opere, quanto oggi fanno gli ebrei nella finanza, nella politica, nelle scienze e nelle arti, sarebbe ormai più giustificato un cristiano che si volesse far passare per ebreo, che non il contrario. In ogni caso, gli ebrei oggi son gli unici che sappian serbare un patrimonio»⁹⁰. Il gusto per il paradosso di Manasse non sembra suscitare il gradimento dei suoi ospiti, che vi intravedono solo cinismo e miseria morale quando parla di Gesù come «quell'uomo» oppure quando cita Freud e il suo dualismo filosofico⁹¹. Tutto ciò che vorrebbe l'«ebreo errante» sarebbe di poter anche per un solo giorno essere amato da Giannina⁹². Manasse decide quindi di porsi di fronte a un aut aut: o Giannina s'innamora di lui oppure ne licenzia il marito⁹³.

La terza e ultima parte (*La stazione di Milano*) narra l'epilogo delle tristi vicende esistenziali dei protagonisti. Abbiamo lasciato Gallico avanzare propositi vendicativi nei confronti di Giannina. Lo ritroviamo insieme alle due coppie alla Scala a sentire il *Tristano e Isotta*, per poi interrogarsi sul significato dell'amore e sui motivi del diniego di Giannina (che lui addita nietzscheanamente al dualismo cristiano)⁹⁴. Successivamente il banchiere ebreo realizza il suo proposito di condurre i suoi amici nei luoghi delle sue origini: visitano la bellissima cittadina di Sabbioneta, dove vissero i suoi avi provenienti dalla Spagna. Manasse narra di suo padre, trasferitosi a Venezia dopo il matrimonio, dove diventa un ricco industriale metallurgico e poi un senatore del Regno⁹⁵. «La forza d'Israele resiste a tutto, ma nell'amore delle infedeli no, e in esso si disperde»: così il padre razionalista e scienziista l'aveva indotto a non cedere alle lusinghe del matrimonio misto⁹⁶. Il lungo e commovente affresco di Manasse colpisce Giannina, che lo invita a visitare il suo nuovo appartamento milanese. Le pietose avance del banchiere ebreo convincono definitivamente la donna a desistere dall'intessere ogni rapporto d'amicizia con lui⁹⁷.

87 Cfr. ivi, pp. 291 ss.

88 Cfr. ivi, pp. 297 ss.

89 Cfr. ivi, pp. 343 ss.

90 Ivi, p. 457.

91 Cfr. ivi, pp. 462 ss.

92 Cfr. ivi, pp. 466 ss.

93 Cfr. ivi, pp. 484 ss.

94 Cfr. ivi, pp. 563 ss.

95 Cfr. ivi, pp. 571 ss.

96 Cfr. ivi, p. 575.

97 Cfr. ivi, pp. 584 ss.

Nel frattempo gli affari di Gallico vanno male: la crisi austriaca ha determinato numerose perdite finanziarie e la sua tendenza immobiliare ha arrecato danni considerevoli al suo patrimonio⁹⁸. Proprio mentre la situazione economica sta precipitando, rispuntano i turbamenti sentimentali: Emilia flirta con un nobile latifondista siciliano (Macaluso)⁹⁹; Fabio ottiene da Cecco alcune lettere anonime che incastrebbero Giannina e la moglie¹⁰⁰. L'ingegner Limido decide di dimettersi dalla presidenza del consorzio e di ritornare in campagna¹⁰¹. Fabio ed Emilia decidono di vendere la villa di Moncucco per porre fine alla loro esistenza matrimoniale¹⁰². Fabio ferisce con una rivoltella la moglie durante un incontro con l'avvocato preposto alla loro separazione¹⁰³. Malgrado tutto, Fabio viene assolto e scarcerato dopo tre giorni¹⁰⁴. Senza un soldo e senza un tetto, Anceschi ripensa alle parole sulla porta di San Vittore: «tre giorni [...] è l'ergastolo a vita, oggi, domani e mai»¹⁰⁵. Al termine della sua storia Fabio ripensa al rapporto fra guerra e vita che Manasse aveva ritenuto esiziale per la condizione umana:

E finalmente venti secoli dimostrarono che fu un solo innocente; e come l'abbiamo fatto morire! Ma lasciando in mente di Dio il mistero dell'anima nostra, ecco che la guerra nella nostra avara e feconda natura di peccatori, la guerra ch'è tremenda e lorda d'umane cose, sfolgora e distrugge e risana, madre di generosi dolori e d'alcuni dei più alti doveri e di passioni fra le più grandi, di cui sia capace la nostra natura. Chi non è santo deve parlarne con rispetto, e i santi ne parlarono con rispetto. Ché guerra è la vita, e senza la guerra aperta delle armi, in sostanza, il bene e il male inseparabili sarebbero più fiacchi e più foschi, nient'altro. [...]

Era vecchio, inetto, finito: il dolore era dolore virile, e anche la formola, appresa dal galeotto sulla porta della prigione, che gli era sembrata la formola delle speranze e delle illusioni e dell'ultimo abbandono senza soccorso e senza provvidenza in questo e nell'altro mondo, trasse dal dolore un suono di più alta e più severa tristezza nella sua disperazione¹⁰⁶.

Il rapporto fra guerra e pace, tra uomo e donna, tra morale ed economia, tra religione e individuo: tutto questo fa da contorno a questo affresco borghese di Bacchelli. La figura di Manasse costituisce l'emblema dell'edonismo moderno, il cui unico e vero peccato sembra essere di natura intellettuale: l'incapacità di considerare la vita come un dovere religioso, non come un piacere individuale¹⁰⁷. L'attività letteraria bacchelliana nel periodo interbellico propone altri

98 Cfr. *ivi*, pp. 580 ss.

99 Cfr. *ivi*, pp. 606 ss.

100 Cfr. *ivi*, pp. 613 ss.

101 Cfr. *ivi*, pp. 622 ss.

102 Cfr. *ivi*, pp. 632 ss.

103 Cfr. *ivi*, pp. 651 ss.

104 Cfr. *ivi*, p. 686.

105 Cfr. *ivi*, p. 687.

106 *Ivi*, pp. 695-696.

107 Sulla ricezione di quest'opera di Bacchelli si vedano le considerazioni di G. Aventi, *Oggi, domani e mai*, «Pegaso», IV, 10, ottobre 1932, p. 494; A. Bocchelli, *Scrittori d'oggi*, «Nuova Antologia», LXVIII, 1463, 1^o marzo 1933, pp. 115 ss.; Riccardo Bacchelli, «Letteratura», I, 1, 1937, pp. 114 ss.; G.B. Angioletti, G. Antonini, *Narratori italiani d'oggi*, Firenze, Vallecchi, 1943, p. 28; F. Flora, *Storia della letteratura italiana*, vol. 5, Milano, Mondadori, 1947, pp. 765-766; *La letteratura italiana. Storia e testi*, direttore C. Muscetta, vol. 9, t. 1:

personaggi ebrei. *Il diavolo al Pontelungo* (1927) raffigura un ebreo «schiavo» della vendetta del proprio dio¹⁰⁸. In *La città degli amanti* (1929) appare la figura dell'ebreo iconoclasta dei valori tradizionali: l'esteta decadente Faust Schneckenenthal¹⁰⁹. In *Il rabdomante* (1936) ricompare la metafora dell'ebreo «errante» e speculatore, anch'egli arso dal desiderio d'amore¹¹⁰. L'indiscusso capolavoro di Bacchelli (*Il mulino del Po*, 1938-40) presenta alcuni personaggi ebrei: si tratta del banchiere ferrarese Ezechiele Annobon e della sua dinastia, che segue di pari passo le sfortunate vicende della famiglia Scacerni dall'epoca napoleonica sino alla Prima guerra mondiale¹¹¹. E invero, Bacchelli ricorre allo stereotipo fisiognomico ebraico per descrivere il primo incontro tra l'ebreo e Lazzaro Scacerni: «quel vecchietto gramo e dal naso adunco e sottile aveva un fare dignitoso e costumato, che gli ispirò rispetto»¹¹². L'attitudine dello scrittore bolognese è complessivamente benevola verso le figure ebraiche del *Mulino*, se è vero che la famiglia degli Annobon, pur continuando la propria attività di prestatori di denaro, riuscirà progressivamente a emanciparsi dalle ristrettezze economiche e morali del ghetto ferrarese intraprendendo la carriera politica a livello nazionale¹¹³. Ma è altrettanto vero che gli ebrei sono considerati come i sintomi di un «male», non come la causa: la disgregazione moderna.

II.3 Il mercante sefardita di Alfredo Segre

Se Milanese ha legato la sua fama all'ascesa del fascismo e alle tematiche esotico-coloniali e Bacchelli ha varcato con discreto successo lo spartiacque repubblicano, Alfredo Segre ha invece visto terminare bruscamente la propria carriera di scrittore italiano di successo proprio con la promulgazione delle leggi razziali¹¹⁴. Nato a Torino nel maggio 1908 da una famiglia benestante della borghesia ebraica (è cugino di Vittorio Foa), Segre si mette subito in mostra per le proprie doti sportive marine e alpine, conseguendo numerosi premi. Nel 1933, dopo essersi laureato in giurisprudenza, visita l'Egitto e la Costa d'Avorio, dove avrebbe ambientato i suoi due primi romanzi. Dopo un successo di pubblico e di critica con *Agenzia Abram Lewis* (1933), insignito col premio Mondadori e con ben sei edizioni in tre anni¹¹⁵, Segre si vede bloccare la diffusione del suo secondo romanzo *Cantiere Francesco Silva* dalla promulgazione delle leggi

Il Novecento (dal decadentismo alla crisi dei modelli), a cura di F. Angelini *et al.*, Bari, Laterza, 1976, pp. 43 ss.

108 Cfr. R. Bacchelli, *Il diavolo al Pontelungo*, Milano, Mondadori 1994, p. 29.

109 Cfr. id., *La città degli amanti*, Milano, Mondadori, 1966, pp. 26 ss., 208 ss., 262 ss.

110 Cfr. id., *Il rabdomante*, Milano, Rizzoli, 1951, pp. 43, 540.

111 Cfr. R. Bacchelli, *Il Mulino del Po*, introduzione di I. Montanelli, a cura di E. Aroldi, Milano, Mondadori, 1957, 3 voll. Sull'opera bacchelliana si veda M. Vitale, *Sul fiume reale. Tradizione e modernità nella lingua del "Mulino del Po" di Riccardo Bacchelli*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.

112 Ivi, p. 98.

113 Cfr. ivi, vol 3, § 4 (*Il comizio*).

114 Sul personaggio si veda il saggio di U. Silva, *Alfredo Segre, una difficile ricerca d'identità*, «Studi Novecenteschi», XXIII, 52, dicembre 1996, pp. 271-296.

115 Cfr. A. Vicinelli, *Cronache letterarie*, «Emporium», XL, 3, 1934, p. 168; G. Piovene, *Recensione ad Agenzia Abram Lewis di A. Segre*, «Pan», II, 4, aprile 1934, pp. 785-787.

razziali. Emigrato a New York nel 1940, può godere del sostegno della famiglia Toscanini (che avrebbe caldeggiato la traduzione in francese e poi in italiano dello *Zoo di vetro* di Tennessee Williams)¹¹⁶. Dopo aver partecipato alla Seconda guerra mondiale sul fronte italiano nelle file dell'esercito americano (periodo d'ispirazione del suo terzo e ultimo romanzo *Justice has not Number*, 1949), Segre non fa più ritorno in patria, ma continua a collaborare da oltre oceano con alcune riviste italiane (fra cui «Le vie del mondo») e viaggia molto, soprattutto in Messico, dove consegue una seconda laurea e trova l'amore della sua vita. Muore improvvisamente a Miami nel settembre del 1960. Oltre ai tre romanzi citati (di cui si ricorda l'edizione americana del secondo: *Mahogany*, 1943), Segre è stato anche autore del lungo racconto *The Melon* («The Yale Review», 1948).

«Uno dei libri di maggior rilievo fra quelli scritti da autori ebrei prima della seconda guerra mondiale», seppur – osserva Romano – «mancante di sfumature, di misura e di proporzione»¹¹⁷, *Agenzia Abram Lewis* narra le convulse avventure di un commerciante ebreo levantinizato del Cairo nel periodo interbellico. Siamo pochi anni dopo le amare vicende amorose di *Kaddish*, ma la rappresentazione dell'ebreo orientale non si discosta eccessivamente da quella di Milanese. Abram è un ebreo askhenazita emigrato in Egitto alla fine dell'Ottocento. Qui, dopo aver fatto fortuna in traffici commerciali al limite dell'illegalità durante la Prima guerra mondiale, ha aperto un'agenzia turistica che offre ai ricchi e facoltosi viaggiatori europei gite fluviali e ferroviarie nel misterioso Egitto dei Faraoni. Abram ha però le sue fondate ragioni per essere ciò che è: lotta senza sosta contro un destino cinico e baro con il solo obiettivo di ritagliare un po' di benessere per sé e per la sua famiglia. Non è alla ricerca di salvezza o di redenzione, ma solo ed esclusivamente di un poco di benessere materiale:

Un ebreo che in pochi lustri era riuscito a diventar milionario, amico perciò dei notabili e accolto ovunque senza disprezzo, non poteva essere ben visto nel quartiere dei karaiti, dei rumelioti, dei polacchi sfuggiti ai pogròms, degli esuli di Smirne e di Bucarest, tra gente che raccattava stracci, e non toccava moneta e non accendeva fuoco la festa. Era stimato come un disertore impunito, un essere ingiusto perché aveva superato la legge e non soffriva più la fame e la paura. Perché non seguiva l'esempio dei Moussa e dei Jacoels e dei Yafetz che s'eran fatti costruire palazzi sulle rive del Nilo, per confondersi meglio coi pascià e coi ministri? Perché ostentava un falso attaccamento alla tradizione e favoriva le missioni protestanti cui aveva venduto terreni e fabbricati? Perché metteva piede nella sinagoga una volta sola l'anno, e nella ricorrenza della Pasqua, quando era certo di incontrarsi con Cossir il banchiere, con cui parlava di affari? Perché non aveva aderito alla sottoscrizione in favore delle colonie sioniste di Caifa e s'era fatto invece elogiare sui giornali per la sua generosità verso gli arabi defedati [*sic*] dalla pestilenza? Abram Lewis lasciava dire, non perdeva tempo: era un uomo cui non occorrevo giustificazioni: nella sua vita s'era imposto una méta [*sic*] e marciava verso di essa a pugni chiusi, senza intendere altro che il richiamo assillante, senza esitare a superar gli ostacoli di qualunque sorta che gli impedissero di avvicinarlesi. La sua coscienza era precisa,

¹¹⁶ Cfr. A. Segre, *Toscanini. The First Forty Years*, «The Musical Quarterly», XXXIII, 2, April 1947, pp. 149-177.

¹¹⁷ Romano, *Ebrei nella letteratura*, cit., p. 49.

inflessibile, perché s'era immedesimata con lo scopo stesso che l'aveva creata; e se la sua morale, non imperniata su alcun principio trascendente, era ingegnosamente snodata, maneggevole e poco ingombrante come tutti gli oggetti destinati a parecchi usi, non era tuttavia malvagia, ma possedeva soltanto i requisiti necessari per difendersi e per agire. E tacitamente derideva quei piccoli esseri asserragliati nelle case buie, donde la sporcizia e gli incesti mettevano fuori i ciechi e gli sciancati, li derideva perché non avevano saputo gettarsi ad assalire la vita o accettarne la sfida gridando il proprio diritto, alzando il capo fieramente, invece di assopirsi accomunati da un legame inerte, rimasticando vecchie vicende di potenza e brontolando guardinghi contro un'ingiustizia che la forza poteva cancellare. Rimaneva nel ghetto perché li aveva patito la fame, e sopportava gli insulti, ben sapendo che il disprezzo non era che rancore ed invidia di uomini inadatti alla lotta¹¹⁸.

La particolare «etica protestante» di Abram è tutta volta a fornire un futuro migliore al nipote Johanan (Bob), che, contrariamente allo zio, trascorre le proprie giornate fra l'«indifferenza» intellettuale e l'edonismo sensuale. Abram vuole che Bob abbia un futuro sicuro e che non soffra come lui delle tare del parvenu apolide:

Se pure i suoi paradossi rivelavano l'arguzia auto-demolitrice dei buoni ebrei, erano la più evidente prova di quell'intelligenza mordace, di quell'orgoglio che sapeva scorgere le proprie pecche, ma sapeva a tempo opportuno proclamare le proprie ineguagliabili prerogative di razza superiore, tuttavia li scagliava con tanto calore che apparivano come convinzioni precise, tali da far temere che il fondo di verità in essi contenuto sopravanzasse la loro stessa piacevolezza. E lì era il pericolo: l'indagine, la ribellione, l'amore della propria epoca. Abram si avvedeva che la nuova pianta non s'era abbarbicata saldamente, che saliva troppo in fretta, assorbendo umori senza misura. Prevedeva, col suo occhio capace di interpretare un battito di cigli, che la nuova serie di «non valori» doveva fatalmente creare questi individui spregiudicati e avventurosi che a trent'anni sarebbero giunti al cinismo della sazietà, e lottava per impedirgli con tutti i mezzi di precipitare. Per questo era costretto a celargli il suo affetto, a sostenere dispute e dispute, tentando di farlo rientrare nella ristretta ma sicura cerchia del ghetto, di dargli una buona compagna, un lavoro assiduo. Ma Bob gli sfuggiva sempre. Era orfano, lo zio tutore possedeva molti soldi, Lulù desiderava un regalino, le corse dei cavalli erano stupide se non si puntava al bookmaker. Quando era minacciato, replicava tranquillo che, piuttosto di emergere su centocinquanta pidocchiosi, preferiva scomparire anonimo in mezzo a due miliardi di uomini; se gli si esaltava la fatica, rispondeva che le più colossali fortune erano toccate all'inventore della spilla di sicurezza; se gli veniva proposto un impiego, protestava di non poter ridurre lo spazio del mondo a quattro pareti sudice. Aveva troncato a mezzo la carriera di sostituto al Tribunale misto perché nelle aule e per i corridoi si parlava, secondo lui, di onestà e correttezza con la stessa malafede sbadata con cui nei postriboli si ragionava d'amore e di famiglia; aveva fatto il piazzista, il cassiere, l'interprete, da tutte le parti era stato licenziato, e pure, imperterrito, continuava a difendere la propria infingardaggine, sbraitando che la posizione sociale era un complesso di cialtronerie, di bravazzate e di evirazioni volontarie. Aveva ventitré anni¹¹⁹.

L'irritazione di Abram deriva dallo scarso senso pratico dimostrato dal nipote, che si ammanta del cinismo morale tipico di chi non ha veramente vissuto le difficoltà della vita se non

118 Cfr. A. Segre, *Agenzia Abram Lewis*, Milano, Mondadori, 1934, pp. 18-19.

119 Ivi, pp. 92-93.

intellettualmente. Proprio in quei frangenti è giunta al Cairo una ricca ereditiera americana (lady Violet), cui l'ebreo vorrebbe offrire una visita guidata del paese. Ma la sua guida principale (Hassan, un arabo colto e dai natali principeschi) ha litigato con lei e si è dato misteriosamente alla macchia¹²⁰. Dopo aver scacciato uno scrittore francese, giunto nella sua agenzia per carpirgli informazioni sulle turbolenze panarabe d'ispirazione a un suo romanzo¹²¹, Abram continua imperterrito i propri traffici: convoca i suoi sottoposti per fare il punto della situazione delle sue botteghe e mercanteggia col capo della polizia inglese (il colonnello Scott) laute ricompense per informazioni riguardanti il traffico di droga e un sovversivo panarabo di nome Abbas¹²². Mentre l'ombra cupa della rivolta panaraba cala sulla capitale egiziana¹²³, Abram decide di affidare a Bob l'incarico di guida della ricca donna americana, sperando che possa nascere qualcosa fra il nipote bighellone e la vecchia bisbetica occidentale¹²⁴. L'ebreo viene a scoprire dalla prostituta greca Yvette che il colonnello Scott, suo cliente, l'ha avvertita che non ci sarà alcuna insurrezione in città¹²⁵. Il quadro politico comincia a diventare più nitido: Abram ha venduto sotto copertura armi a Muttanah, un commerciante siriano a capo della rivolta panaraba; ha avvertito il capo della polizia Scott del complotto antimperialista tramite un principe tuareg cieco di nome Abdallah Garun; ma è al contempo ricercato come sovversivo sotto il nome di Abbas. L'ebreo levantino conosce a mena dito le forze che muovono il mondo umano:

Abram capiva che la ricerca delle cause era illimitata e che invece lo studio degli effetti aveva un limite, oltre cui cominciava a ripetersi. Conosceva perciò perfettamente quanto potessero l'ambizione, la rivalità, la cupidigia, l'amore, e non si curava di indagarne le origini o di seguirne gli sviluppi. Che Garun fosse un nobile principe, che Scott avesse degli ideali imperialistici, che Muttanah perseguisse delle utopie religiose, non lo preoccupava: si contentava di constatare che l'uno era rimbambito e sognatore, l'altro cocciuto e presuntuoso, il terzo subdolo e temibile. Un ruminatore di substrati avrebbe loro dedicato mille notti insonni: Abram segnava sul taccuino: «Garun solleticare, Scott impaniare, Muttanah sorvegliare»¹²⁶.

La vera preoccupazione (paterna) di Abram è la sorte di Bob. Questi ha impedito a lady Violet di effettuare alcuni acquisti inutili, attirandosi le simpatie della ricca signora e le invidie del suo segretario¹²⁷. Lo zio si irrita profondamente di fronte all'«onestà» del nipote, incapace di rendersi conto della fortuna che si trova di fronte di sé:

Se tuo zio è un furfante, può accarezzare degli scopi nobilissimi. E poi a che pro giustificarmi di fronte ad

120 Cfr. *ivi*, pp. 52 ss.

121 Cfr. *ivi*, pp. 96 ss.

122 Cfr. *ivi*, pp. 103 ss.

123 Cfr. *ivi*, pp. 147 ss.

124 Cfr. *ivi*, pp. 165 ss.

125 Cfr. *ivi*, pp. 187 ss.

126 *Ivi*, p. 213.

127 Cfr. *ivi*, pp. 225 ss.

un moccioso? Io so valutare i miei gesti e le loro conseguenze: non ho la stoffa di un santo e neppure quella di un galeotto: io sono Abram Lewis, un tipo di individuo non ancora standardizzato come i moralisti, i poeti e gli impiegati dello Stato. Guardalo bene: potrebbe essere scambiato per un grossista di carni salate, per un accattino [*sic*], per un tenutario di bische; invece è consigliere di banca, consulente al ministero, amministratore di concessioni, negoziante di oggetti d'arte. Abram non è ancora completo: Abram è manutengolo, spione, ricettatore. E va bene. Con questo tu crederesti di conoscerlo. Disgraziato! Non t'avvedi che i contorni ti sfuggono, che nulla trovi di preciso per afferrarti e definirlo? Abram non è nulla, non fa nulla, non sa nulla. Abram è un nome, un simulacro, una larva, il ristretto di venti teste diverse; Abram è ricco e non gode, è losco e lo salutano tutti, è spilorcio e la sua generosità non ha limiti. Guardami bene: io non sento offesa, sdegno, orgoglio, compassione. Io adopero un verbo solo: lottare! Il mio cuore è un muscolo che serve ad accelerare i fiotti del sangue negli attimi più appassionanti. E adesso vattene perché sei un moccioso e non capisci niente!¹²⁸

L'«educazione sentimentale» di Bob procede di pari passo con gli intrighi orditi da Muttanah, che riesce a convincere Hassan a uccidere il traditore Garun in nome di Allah¹²⁹. Dopo aver persuaso la ricca lady Violet a prendere con sé Bob quale suo protetto e a scaricare il suo segretario Costantino¹³⁰, Abram si reca in moschea travestito da ebreo ortodosso per discutere con Garun della possibile insurrezione panaraba¹³¹. Ma il nodo si stringe intorno ai suoi loschi traffici: Yvette lo chiama a casa avvertendolo dei pericoli che corre¹³²; Abram redige il testamento, nominando il nipote suo erede universale¹³³; Muttanah l'ha denunciato alla polizia inglese quale responsabile del traffico di droga¹³⁴; Hassan cerca di pugarlo dentro la sua Agenzia, ma poi – per pietà o riconoscenza – lo risparmia¹³⁵. Mentre cerca un rifugio sicuro per la notte, Abram scopre che suo nipote Bob è stato drogato da Costantino¹³⁶. Si reca dal capo della polizia Scott, che intende arrestarlo su istigazione di Muttanah, avvisandolo della morte di Garun, dell'insurrezione panaraba, ricattandolo con un plico contenente informazioni sullo stato politico della città e sulle sue frequentazioni compromettenti¹³⁷. Abram cerca di portare in ospedale al capezzale del nipote la sua compagna Lulù. Ma viene riconosciuto e picchiato per strada da un gruppo di panarabi insorti: «Nelle orecchie gli echeggiavano le parole di Hassan: “L'Europa è cagione di viltà, di vizio, di cupidigia!” E imprecava e malediceva quella gente che era stata la sua sciagura, dai massacri di Vilna, alla fame del Cairo alla ricchezza del Khankhalil. Poi fu calpestato e sgradinò a poco a poco fino in fondo»¹³⁸. Ma tutto si risolve per il meglio:

128 Ivi, p. 229.

129 Cfr. ivi, pp. 236 ss.

130 Cfr. ivi, pp. 247 ss.

131 Cfr. ivi, pp. 262 ss.

132 Cfr. ivi, pp. 267 ss.

133 Cfr. ivi, pp. 277-279.

134 Cfr. ivi, pp. 279 ss.

135 Cfr. ivi, pp. 289 ss.

136 Cfr. ivi, pp. 291 ss.

137 Cfr. ivi, pp. 300 ss.

138 Ivi, p. 321.

Bob è salvo, Abram ha riportato solo alcune costole rotte. Chiede alla moglie di invitare a colazione la baronessa Violet e Rachele Goldsmith, una giovane ebrea egiziana che vorrebbe far sposare col nipote. E riprende la sua attività nell'agenzia come se nulla fosse¹³⁹.

II.4 L'ebrea dalmata di Alfredo Panzini

Uno dei giurati che conferì il premio Mondadori a Segre nel 1933 fu lo scrittore Alfredo Panzini. Nato a Sinigaglia nel 1863, Panzini studia lettere e filosofia all'Università di Bologna sotto la guida di Giosuè Carducci e Francesco Acri. Insegna materie letterarie nei licei per circa quattro decenni (al Parini di Milano e al Mamiani di Roma). Nel 1925 è tra i firmatari del *Manifesto degli intellettuali fascisti* redatto da Giovanni Gentile. Nel 1929 entra a far parte dell'Accademia d'Italia. Muore a Roma nel 1939. Scrittore piuttosto fecondo e poliedrico, Panzini ha espresso nelle sue opere in prosa dagli echi carducciani e pascoliani il dissidio tra un mondo antico idealizzato, virtuoso e saggio, e un mondo contemporaneo, meccanico e piccolo-borghese, privo di consapevolezza delle proprie radici. I racconti dello scrittore marchigiano, spesso colmi di divagazioni e di incisi in parte fuorvianti, assumono una forma diaristica e rapsodica, quasi a voler indicarne la profonda vena intimistica e il tentativo di sintetizzare al meglio il dissidio tra passato e presente (ben espresso dalla figura della donna) in un nostalgico sentimento della vita di stampo umanistico. La narrativa panziniana, non priva di una certa vena ironica, si esprime talora nella forma di reportage di viaggi spazio-temporali, talora nella forma nervosa del dialogo quotidiano¹⁴⁰. Fra le sue opere letterarie si ricordano *La lanterna di Diogene* (1907), *Santippe* (1914), *Viaggio di un povero letterato* (1919), *Il padrone sono me!* (1922), *La pulcella senza pulcellaggio* (1925), *Il libro dei morti e dei vivi* (1930), *Il bacio di Lesbia* (1937). Panzini è anche autore di saggi letterari e storici come *L'evoluzione di Giosuè Carducci* (1894), *La bella storia di Orlando innamorato e poi furioso* (1933), *Il conte Cavour* (1931). È anche famoso per il suo *Dizionario moderno* per la Hoepli (1905).

La produzione letteraria di Panzini è caratterizzata dalla costante presenza di personaggi ebrei. Dopo un accenno ne *La lanterna di Diogene* (1907)¹⁴¹, nel periodo interbellico compaiono numerosi riferimenti agli israeliti tra l'ironico e il faceto. In *Io cerco moglie!* (1920) si fa riferimento agli antichi ebrei di mosaica memoria¹⁴². In *Il diavolo nella libreria* (1920) si accenna alle condizioni del ghetto ebraico in età moderna¹⁴³. In *Signorine* (1921) affiora il primo ironico

139 Cfr. *ivi*, p. 324.

140 Sulla figura di Alfredo Panzini si vedano: G. Baldini, *Panzini (saggio critico)*, Brescia, Morcelliana, 1941; M. Apollonio, *Letteratura dei contemporanei (cronaca – testi – saggi)*, Brescia, "La Scuola", 1956, pp. 317 ss.; Croce, *La letteratura della nuova Italia*, cit., pp. 338 ss.; G. De Rienzo, *Alfredo Panzini*, Milano, Mursia, 1968; E. Grassi (a cura di), *Alfredo Panzini nella cultura letteraria italiana fra '800 e '900*, Rimini, Maggioli, 1985.

141 Cfr. A. Panzini, *La lanterna di Diogene*, Milano, Treves, 1927, pp. 100 ss.

142 Cfr. *id.*, *Io cerco moglie!*, Milano, Treves, 1924, p. 236.

143 Cfr. *id.*, *Il diavolo nella mia libreria*, Milano, Mondadori, 1926, p. 139.

riferimento all'«ebreo errante»¹⁴⁴. In *Il padrone sono me* (1922) ritornano i riferimenti all'antico Israele¹⁴⁵. In *La vera istoria dei tre colori* (1924) l'autore crea una serie tra l'«ebreo errante» e il socialismo di Marx¹⁴⁶. In *La pulcella senza pulcellaggio* (1925) si avvicina il ghetto ebraico all'attività delle meretrici¹⁴⁷. In *La bella storia di Orlando innamorato e poi furioso* (1933) ritorna il tema dell'ebreo diasporico truffaldino e antieroico¹⁴⁸. In *Legione decima* (1934) si accenna all'«ebreo errante» come emblema dell'uomo senza frontiere¹⁴⁹. In *Pagine dell'alba* (1935) riappare il tema della ricchezza ebraica. In *Romanzi d'ambo i sessi* (1941, postumo) compare un ebreo speculatore *ante litteram*, a Roma in epoca silliana¹⁵⁰. *Viaggio con la giovane ebrea* (1935), che rientra a pieno titolo fra le opere narrative panziniane a cavallo tra verismo descrittivo e soggettivismo rapsodico, sintetizza in un certo senso l'immaginario panziniano, infarcito di credenze popolari e cultura classica: l'ebreo non può che essere una figura «errante» e «apolide», dotata di una tradizione millenaria, contigua e tuttavia diversa da quella cristiana. Non è un caso che lo scrittore marchigiano abbia riferito che a Senigaglia, nella sua città natale, ebreo era sinonimo di «gente che non crede in nulla»¹⁵¹.

Viaggio con la giovane ebrea s'ispira in parte al periodo d'insegnamento trascorso al Liceo Mamiani nel primo dopoguerra e alla prima metà degli anni Trenta. Proprio a Roma Panzini ebbe come allieva Rosanna Morpurgo, figlia del noto fotografo ebreo dalmata Luciano¹⁵², che utilizzò come propria interlocutrice dell'opera e come degna rappresentante del popolo ebreo in un periodo particolarmente delicato della sua storia: quello dell'antisemitismo di Stato nell'Europa interbellica. Il romanzo – glossa ironicamente l'autore – parla di «argomenti che interessano i più alti destini dell'umanità: il che vuol dire di argomenti che non interessano»¹⁵³. Panzini indossa le vesti di insegnante intento a moderare un'assemblea scolastica piuttosto animata, divisa fra «signorini» e «signorine». Siamo in piena tempeste bellica. I giovani si confrontano sul modello capitalistico americano e su quello socialista russo¹⁵⁴. Fra i due partiti emerge timida, ma nitida la figura di una giovane ragazza, dalla «capigliatura tendente al bruno e lievemente crespa», che le ricorda vagamente la Gioconda e la Madonna di Loreto¹⁵⁵. Rossana è una giovane ebrea (non «israelita») proveniente da Spalato, considerata dalle compagne la più

144 Cfr. id., *Signorine*, Milano, Mondadori, 1926, p. 11.

145 Cfr. id., *Il padrone sono me*, Milano, a cura di G. Magni, Mondadori, 1985, *passim*.

146 Cfr. id., *La vera istoria dei tre colori*, Milano, Mondadori, 1926, p. 104.

147 Cfr. id., *La pulcella senza pulcellaggio*, Milano, Mondadori, 1949, *passim*.

148 Cfr. id., *La bella storia di Orlando innamorato e poi furioso*, Milano, Mondadori, 1943, p. 94.

149 Cfr. id., *Legione decima. Romanzo fra l'anno XII dell'età fascista e l'anno 59 a.C.*, Milano, Mondadori, 1934, p. 143.

150 Cfr. id., *Romanzi d'ambo i sessi*, Milano, Mondadori, 1941, *passim*.

151 Cfr. A. Castaldini, *Tradizioni ebraiche in Italia*, Milano, Ancora, 1999, p. 33.

152 Di Luciano Morpurgo si ricorda soprattutto il volume fotografico dedicato al suo viaggio in Palestina nel 1927, ora edito a cura di G. Borghini, S. Della Seta e D. Di Castro (Roma, Bozzi, 2001).

153 A. Panzini, *Viaggio con la giovane ebrea*, Milano, Mondadori, 1955, p. 9.

154 Cfr. *ivi*, pp. 12-13.

155 Cfr. *ivi*, pp. 18 ss.

«brava» e la più «savia» di tutte¹⁵⁶. Prima di proseguire il racconto della storia, l'autore introduce un primo excursus dedicato alla sua particolare conoscenza degli ebrei: si parte dalle nozioni del suo pretino di paese (i primi comandamenti mosaici, la differenza fra il Dio cristiano e Yahwé)¹⁵⁷ sino agli ebrei in carne e d'ossa (un certo Felix, morto suicida come il Werther di Goethe¹⁵⁸; Weininger e la sua teoria sui sessi¹⁵⁹; l'editore milanese Emilio, morto di tubercolosi alla vigilia della Prima guerra mondiale¹⁶⁰; il barone Ignazio, che fece un'opera buona a una povera famiglia contadina¹⁶¹). Accanto a questi ebrei in carne e d'ossa vi sono anche i protagonisti di cinque secoli di letteratura: dallo Shylock di Shakespeare all'Aser di Antonio Bresciani¹⁶². Questo è ciò che l'autore sa di questo strano popolo, storicamente e religiosamente invisibile al mondo cristiano.

Il rapporto fra il professore e l'allieva è un modo particolare di illustrare al lettore le tragiche e dolorose vicende degli ebrei dalmati. Rossana è emigrata in Italia con i suoi due fratelli, dopo l'entrata in guerra contro l'Austria nel 1915, lasciando a Spalato i genitori (la madre milanese e il padre dalmata, un commerciante)¹⁶³. La giovane scolaria, paragonata a Didone, racconta le sue peregrinazioni di ebrea di madre lingua italiana, delusa dagli esiti di una guerra che ha cancellato quasi tutti i legami fra la sua città e il passato veneto e irredentista¹⁶⁴. Panzini, incuriosito da questo strano ibrido umano (una donna *in fieri*, ebrea, dalmata e di lingua italiana), legge avidamente un libro di grammatica italiana delle scuole austriache¹⁶⁵ e riflette sulle descrizioni degli ebrei fornite dai libri «nordici» accatastati sulla sua scrivania: a partire dal «ciclone» post-bellico di Bela Kun, gli ebrei sarebbero dunque «i principali apostoli del Comunismo e la loro missione è distruggere la civiltà tradizionale»?¹⁶⁶ Ripensando anche a Mosè e ad Heine, il professore chiede alla sua allieva se era fondata l'accusa d'orgoglio eccessivo rivolta al suo popolo:

Rossana mi assicurò “che Mosè non era affatto capitalista, anzi aveva abbattuto il vitello d'oro; e molto meno era comunista, anzi aveva consacrato il diritto della proprietà. Dunque non fu comunista: fu diverso dagli altri legislatori, perché non creò un grande codice, ma dieci comandamenti. Mosè non fu nemico di libertà, amò la libertà; e per questo liberò il suo popolo dalla servitù d'Egitto, dove sotto quei Faraoni gli Ebrei erano ben trattati e ben nutriti, ma senza libertà. Meglio mangiar le locuste del deserto che vivere senza libertà. E per questo Mosè consacrò la proprietà della greggia, della casa, della terra, affinché nessuno per povertà fosse schiavo e vivesse con sentimenti di schiavo”.

156 Cfr. *ivi*, p. 21.

157 Cfr. *ivi*, pp. 22 ss.

158 Cfr. *ivi*, pp. 25 ss.

159 Cfr. *ivi*, pp. 30 ss.

160 Cfr. *ivi*, pp. 34 ss.

161 Cfr. *ivi*, pp. 42 ss.

162 Cfr. *ivi*, pp. 51 ss.

163 Cfr. *ivi*, pp. 54 ss.

164 Cfr. *ivi*, pp. 63 ss.

165 Cfr. *ivi*, pp. 69 ss.

166 Cfr. *ivi*, pp. 75 ss.

Così parlò Rossana¹⁶⁷.

Questa perorazione assolutamente originale intacca la visione tradizionale panziniana degli ebrei, riproposta qua e là tra l'ironico e il faceto. A partire da Mosè, che ora gli appare non solo come il salvatore del suo popolo, ma anche come un «poeta»¹⁶⁸. Alcuni anni dopo, Rossana torna a fargli visita con una sua amica dopo aver conseguito brillantemente la maturità classica. Vorrebbe proseguire gli studi in giurisprudenza, anche per poter aiutare la famiglia, che non naviga in buone acque. Panzini la incalza sui «doveri» di una buona ragazza secondo i *boni mores* (il matrimonio)¹⁶⁹. Ma la giovane ebrea ha altre cose per la testa: si trova un'occupazione come maestra d'asilo, pur non rinunciando ai suoi studi; la madre è morta e il padre è dovuto emigrare in Germania¹⁷⁰. Passano gli anni, ma lo stereotipo si acuisce nella vita politica italiana: mentre il professore si prepara a una delle sue amate scampagnate per festeggiare il solstizio d'estate, i giornali cominciano a pullulare del termine «razza». Il germe dell'antisemitismo si diffonde progressivamente anche nell'Italia fascista, dove si inizia a parlare di «ariani» e di «non-ariani». Un'occasione per ironizzare sul genere *citrullus*: «I meloni sono dolicocèfali, e i cocomeri sono brachicèfali: tondi e lunghi, lunghi e tondi. I meloni sono biondi cioè gialli, i cocomeri sono rossi e se il rosso tende al nero sono i migliori. Deliziosi frutti della terra, ma domandàtelo a un contadino e vi dirà che se il terreno non è adatto, cattivi sono i meloni, cattivi sono i cocomeri. E bisogna ben concimare, e ben sarchiare, e darci il *flit* per salvarli dai pidocchi. [...] Si approssima il solstizio d'estate, e io preparo quella valigetta per vedere la gloria del sole, per fare un bagno il giorno di San Giovanni, e anche per sorvegliare la sarchiatura dei meloni e dei cocomeri. Anche i Tedeschi in Germania ora fanno lo stesso: attendono alla sarchiatura dei loro popoli mercè un atto operatorio che si dice “sterilizzazione”»¹⁷¹.

La partenza di Panzini per la «festa del sole» viene interrotta dall'improvvisa visita di Rossana. La ragazza l'avvisa che sta per tornare a Spalato, dove l'attende il padre, costretto a rimpatriare dalla Germania a seguito dell'ascesa del nazismo¹⁷². Rossana chiede al professore di fornire a una sua ex allieva i testi utili alle classi del ginnasio e di accompagnarla ad Ancona a prendere il traghetto¹⁷³. Panzini acconsente e sale con lei sul treno notturno che li accompagnerà verso il Mare Adriatico, tra «fantasmi» e «incantesimi» del passato¹⁷⁴. Mentre la ragazza dorme, il professore ha modo di ripensare ancora una volta alla storia ebraica sotto il prisma del suo

167 Ivi, pp. 82-83.

168 Cfr. ivi, pp. 86-88.

169 Cfr. ivi, pp. 89 ss.

170 Cfr. ivi, pp. 99 ss.

171 Ivi, p. 111.

172 Cfr. ivi, pp. 112 ss.

173 Cfr. ivi, pp. 114 ss.

174 Cfr. ivi, pp. 125 ss.

moralismo tradizionale e conservatore:

Senza offendere nessuno, senza fare personalità, sta il fatto che gli Ebrei vengono fuori ogni tanto dagli angiporti della storia con problemi inquietanti. Pare si diano il cambio ad ogni svolta.

Sarà un effetto di tutti quei *Mah*; Max Stirner l'anarchista da una parte dell'altare, Carlo Marx il socialista dall'altra; perché per gli Ebrei un mezzo vale l'altro, pur di fare una mina e scardinare la società cristiana. Quel *mah* di quell'ebreo Marx è terribile! Viene in mente il *magnus* dei latini, il *megas* dei greci, il *maràgia* degli indi: *mah*: cosa grande, terribile, folgorante, gemmata. Anche il nuovo gigante incoronato "massa" contiene il *mah*!

Il più delle volte non ci si bada, ma ogni tanto viene su dalla storia di questo *mah* un sentore di bassa macelleria, che non fa onore, non dico alla dignità, ma alla intelligenza degli intelligenti ariani; come – per ricordare soltanto età passate – al tempo di Robespierre che non era ebreo, ma era *Mah*! era Marx! Egli tagliò le teste ai nostri buoni re dai gigli d'oro, e se non l'avessero fermato, chi sa dove sarebbe arrivato. "Calpesta coi piedi i gigli", "*lilia pedibus destrue*"!

Non hanno pace questi Ebrei: da un secolo all'altro si danno il cambio con tessere di riconoscimento.

Io credo sia da escludere in loro ogni cattiva intenzione, e quel coro notturno è una fantasia, ma è pure il fatto che sono gran roditori, e irraggiungibili col ferro e col fuoco. Il verme, che è dentro il pioppo, non si distrugge! Oh, il verme non vuole distruggere il pioppo, ma il pioppo muore.

Degnissime persone, alti intelletti! Ma il signor Lombroso, pur così mite uomo, con quelle misurazioni dei crani ha rosso dal di dentro tutti gli eroi, e anche i santi. Lui va via, e viene il dottor Freud.

Chi, ai nostri tempi, più penetrante di costui?

Penetrò l'antico problema del Male.

La luce dell'intelletto è come il raggio di un faro, che da prima è invisibile, e poi si dilata e flogora; così egli esplora tutto il tempestoso mare del Male.

E or sono due mila e più anni che Sofocle esplorò lo stesso mare col dramma del suo Edipo. Ah, quel dramma non è mutato, e Sigismondo Freud lo riprende, ma come crudelmente, come senza speranza! In Sofocle cantano pure le Camene per la dolcezza di Antigone; brilla pure una lontana speranza in Giove che, se può, cerca di essere un Dio dabbene. Sofocle ci presenta il prodigio, la gemma dell'uomo, uno e solo eroe: è Prometeo, è Ercole: è il lamento sublime di Ercole nella sua miserabilità, e la pietà delle fanciulle di Trachis. Voi le tenebre della vostra odiosa luce, signor mio! E lasciamo stare altri Ebrei che hanno turbato l'ordine pubblico, la pubblica quiete. Ma son cose queste da farsi? [...]

Per queste ragioni, io che sono amico della libertà, approvo la censura di Papa Clemente ottavo, quando stabilì per decreto che incorrono nella scomunica maggiore coloro che leggono i libri e gli empîi codici ebraici, e i vanissimi libri cabalistici [...]¹⁷⁵.

Rossana si sveglia proprio quando il treno si affaccia sulle coste adriatiche, dove i contadini sono pronti a mietere il grano. Panzini le parla della sfilza di «fantasmi» ebrei che ne hanno riempito il lungo vagabondare intellettuale notturno. Ma la ragazza si difende con abilità dialettica: gli ebrei, «costretti come furono a vagabondare per tutto il mondo, (e questo è vero perché si dice appunto l'«ebreo errante») hanno formato anche quel loro vagabondo pensiero:

¹⁷⁵ Ivi, pp. 132-134.

ideazione sopra ideazione, come onda sopra onda; ma appunto come avviene per le onde del mare, questo è un movimento più di superficie che di profondità»¹⁷⁶. Il professore la incalza: gli ebrei hanno creato il dadaismo («come certi parassiti preferiscono chi i gelsi, chi gli olivi, chi i peschi, chi le viti, così il Dadaismo ha infestato le arti che erano sotto la protezione della Dea Minerva. Ci vuol altro che *flit!*»)»¹⁷⁷ e hanno «infettato» anche la moneta («Voi avete insegnato a tosare le monete»)»¹⁷⁸. Rossana difende la sua genia: l'oro è l'unica arma a disposizione del popolo ebreo di fronte alle storiche sentenze di morte; se avessero potuto, gli ebrei avrebbero continuato a coltivare la terra¹⁷⁹. Panzini continua, seppur in modo sconclusionato (accenna pure a un'apologia del «contadino» di fronte alla perdita di dignità del lavoro rurale), la propria polemica antiebraica, citando le parole non certo tenere di Tacito rivolte agli ebrei e imputando loro di aver abbattuto l'Impero romano come un verme che distrugge una mela matura:

Voi fate lo stesso: prendete i grandi uomini della storia, cioè non li pigliate, ci entrate dentro come fa il verme di cui fu posato l'uovo quando la mela o la pera era in fiore, e penetrate, e li rodete dall'interno. Quando si apre la mela, ecco è marciume: il personaggio non è più l'eroe, è un volgare avventuriero, masnadiero, delinquente, idiota. E così mancando il ceto degli eroi, dei nobili, degli uomini d'onore nella sostanza interna, e non nell'apparenza, che possono più fare i re? Prima c'erano i Greci che hanno adornato il mondo; e poi i Romani, savi uomini che lo hanno ordinato; e poi i Papi che lo hanno consacrato; e poi sono venuti i cavalieri della cavalleria errante che difendono i deboli e i pupilli; e poi vennero i buoni re, col toson d'oro. La nostra buona, la nostra pacifica società cristiana!¹⁸⁰

Rossana però non cede alla nostalgia ironica e sarcastica di Panzini: la società cristiana non è stata mai pacifica e Gesù non ha avuto altro che una «visione»:

Ah, noi, ipocriti Ebrei, non facciamo come voi gloriosi ariani, che ai vostri bambini insegnate la dottrina del Cristo come le fole di Deucalione e di Pirra, perché i bambini amano le fole, e vi gloriare di insegnare poi il pensiero della ragione. Noi, Ebrei, queste lugubri facezie non le usiamo. Preferiamo essere l'ebreo maledetto¹⁸¹.

Su queste lapidarie parole Rossana si accomiata dal professore, che dal molo anconitano saluta e benedice la giovane ebrea intenta a onorare il padre e la madre. «Per tutto l'odio degli uomini suonò la sua voce per quattro trombe dell'evangelo a tutte le genti: “amatevi l'un l'altro”, *diligite vos alterutrum*. Non fu udito, ma la parola di Lui non fu superata»¹⁸².

176 Ivi, p. 139.

177 Ivi, p. 141.

178 Ivi, p. 142.

179 Cfr. ivi, p. 144.

180 Ivi, p. 151.

181 Ivi, p. 155.

182 Ivi, p. 156.

III. *L'ebreo (cosmopolita) senza fissa dimora: Alberto Vigevani, Antonio Nucci, Fruttero-Lucentini e Fausto Coen*

Il tema dell'«ebreo errante» scompare dopo la Seconda guerra mondiale per circa tre decenni (eccezion fatta per l'omonimo film di Alessandrini, ancora fedele allo stereotipo)¹⁸³. È come se la rielaborazione del lutto derivante dall'Olocausto avesse posto fine all'«eterno movimento» dell'ebreo nell'immaginario collettivo italiano. Abbiamo visto i personaggi ebrei degli anni Trenta dimenarsi fra vecchi pregiudizi e nuove consapevolezze: il «deicida» sfruttatore cerca un proprio percorso redentivo attraverso l'amore, il riconoscimento sociale o il senso di appartenenza familiare. La lunga pausa post-bellica serve a sedimentare questa strana figura letteraria nel romanzo italiano: scompaiono quasi del tutto le stereotipizzazioni tradizionali, ma perdura l'idea del movimento inquieto e perenne come elemento caratterizzante l'identità ebraica diasporica. L'«ebreo errante» diventa un personaggio cosmopolita: perde quasi del tutto la sua connotazione levantina e orientale per diventare un cittadino del mondo. Come tale, non può che essere autosufficiente: è ricco, saggio oppure – come nel caso di Fruttero-Lucentini – è un eterno viaggiatore che non conosce una fissa dimora. L'ebreo cosmopolita è dunque sopravvissuto alla catastrofi novecentesche? La risposta sembrerebbe sostanzialmente negativa. In verità, l'«ebreo errante» non può essere soggetto a catastrofi storiche, proprio perché il mito appartiene per definizione a una dimensione meta-storica. Può infatti capitargli di vivere particolari eventi tragici (come il signor Alzheryan, Leon Davidson o il Mât Cùssi), ma non è vittima della mano umana. Proprio perché non è un «comune mortale» ed è privo di una fissa dimora, la sua vita è scandita da altri eventi: sono i luoghi della sua erranza a recare la testimonianza della sua esistenza. Tale movimento avrà mai una fine o un fine? Mai, anche perché il messaggio cristiano – con buona pace delle profezie papiniane – non sembra più essere l'unica prospettiva escatologica della società occidentale.

III.1 Il signor Alzheryan di Alberto Vigevani

Una prima testimonianza significativa dell'«ebreo errante» nel romanzo italiano post-bellico ci viene offerta dalla penna di Alberto Vigevani, «poeta della memoria» capace di coniugare il clima stilistico dell'aristocratica letteratura lombarda, le tematiche dell'ebraismo e i luoghi milanesi novecenteschi¹⁸⁴. Nato nel 1919 a Milano da una famiglia ebraica di origini

¹⁸³ La figura dell'«ebreo levantino» ricompare nel romanzo auto-biografico di Fausta Cialente: *Ballata levantina* (Milano, Feltrinelli, 1961).

¹⁸⁴ Sulla poetica di Alberto Vigevani si veda E. Falqui, *Novecento letterario italiano*, vol. IV, Firenze, Vallecchi, 1970, pp. 888-891; G. Mariani, M. Petrucciani (diretta da), *Letteratura italiana contemporanea*, vol. 3: *Il Novecento*, Roma Lucarini, 1982, pp. 443-451. Sulla sua figura più in generale si vedano i necrologi G. Vergani, *Addio ad Alberto Vigevani*, «Corriere della Sera», 24 febbraio 1999, p. 37; P. Di Stefano, *Alberto Vigevani, la civiltà delle lettere*, «Corriere della Sera», 31 marzo 2009, p. 37.

emiliane (il padre era un noto avvocato), Vigevani coltivò subito una passione per il teatro e per la letteratura francese, che lo indussero a iscriversi all'Università Ca' Foscari di Venezia. Dopo un'iniziale infatuazione per la cultura fascista e i suoi «Littoriali», si ravvide iscrivendosi all'Università di Grenoble e partecipò con altri intellettuali antifascisti alla fondazione della rivista «Corrente», cui collaborò con lo pseudonimo di Berto Vani. Nel 1941 fondò a Milano insieme al fratello Enrico la libreria antiquaria *Il Polifilo*, che avrebbe affiancato con l'omonima casa editrice nel 1959. Scampato alla persecuzione nazifascista insieme alla famiglia rifugiandosi a Lugano nel settembre 1943 (dove avrebbe diretto la pagina letteraria del foglio socialista «Libera stampa»), nel dopoguerra Vigevani intraprese con discreto successo la carriera di romanziere e di cantore nostalgico dei luoghi della Milano interbellica. È morto a ottant'anni nel 1999. Dopo i primi tentativi in prosa (i romanzi *Erba d'infanzia*, *Compagni di settembre* e *La fidanzata*) si ricordano le seguenti opere letterarie: *Un'estate al lago* (1958), *Le foglie di San Siro* (1962), *Un certo Ramondès* (1965), *L'invenzione* (1969, premio Bagutta nel 1970), *Fine delle domeniche* (1973, premio Portico d'Ottavia), *Il grembiule rosso* (1977, premio Settembrini), *Fata Morgana* (1978), *All'ombra di mio padre* (1984), *Un'educazione borghese* (1987), *Due nomi per Charlie* (1995). Vigevani ha pubblicato anche due raccolte di poesie: *Anche le più lievi* (1985) e *L'esistenza* (1993). Ha collaborato con vari quotidiani e riviste, come L'«Avanti!», «La Stampa», «Il Corriere della Sera», «Il Giornale», «Il Sole 24 Ore» e «La Nuova Antologia». Vigevani ha anche pubblicato un libro di ricordi legati alla sua attività antiquaria ed editoriale: *La febbre dei libri* (2000).

All'interno della *Fine delle domeniche* compare il romanzo breve intitolato *Lettera al signor Alzheryan*. Si tratta, secondo Sergio Romagnoli, del miglior scritto vigevaniano (ancorché questo giudizio risalga alla fine degli anni Settanta), perché ne sublima il principio poetico: «la vera immortalità [deve] specificarsi nelle più personali e futili memorie, come è detto a conclusione dell'elaborato identikit del signor Alzheryan»¹⁸⁵. Buona parte della quarantennale produzione letteraria di Alberto Vigevani presenta descrizioni d'ambiente borghese del periodo interbellico: ricordi e fantasticherie di giovani ragazzi che possiedono una realtà interiore molto ricca, talora ovattata e protetta, che conosce gli eventi esterni, ma non riesce a viverli in prima persona. Le uniche azioni consistono in descrizioni di sentimenti personali o di ambienti. È questo il caso di *Un'estate al lago* (1958)¹⁸⁶, *Un certo Ramondès* (1966)¹⁸⁷, di *Fata morgana* (1978)¹⁸⁸ e di *All'ombra di mio padre* (1984)¹⁸⁹. I riferimenti alla persecuzione ebraica sono per lo

185 Cfr. S. Romagnoli, *Alberto Vigevani*, in G. Grana (ideazione e direzione), *Novecento. I contemporanei*, vol. VII, Milano, Marzorati, 1979, p. 6807.

186 Cfr. A. Vigevani, *Estate al lago*, Milano, Feltrinelli, 1958.

187 Cfr. id., *Un certo Ramondès*, Milano, Feltrinelli, 1966.

188 Cfr. id., *Fata morgana*, Milano, Mondadori, 1978.

189 Cfr. id., *All'ombra di mio padre*, Milano, Mondadori, 1984.

più indiretti, perché l'autore ammetta candidamente di non averla sentita personalmente: così in *Le foglie di San Siro* (1962)¹⁹⁰, *Il grembiule rosso* (1975)¹⁹¹, *Un'educazione borghese* (1987)¹⁹², *La breve passeggiata* (1993)¹⁹³ e *Due nomi per Charlie* (1995)¹⁹⁴. Non è che Vigevani abbia voluto censurare la tragedia della persecuzione (che è presente nelle sue pagine come una sorta di ombra pesante e pressante), ma è proprio come se questo avvenimento politico non fosse di sua competenza. Ciò che interessa alla sua prosa è un certo quadro d'ambiente borghese, lirico, popolato da intellettuali o da uomini d'affari, da ricche madame borghesi o da popolane dei navigli, da ricchi ebrei lombardi oppure da profughi stranieri, che si scambiano gesti, sguardi e parole al di fuori della storia. In tal senso *Fine delle domeniche* è il centro della sua poetica della memoria. E tale centro è rappresentato dalla descrizione del signor Alzheryan.

La *Lettera al signor Alzheryan*, riedita da Sellerio nel 2005 con una brillante introduzione di Carlo Fruttero¹⁹⁵, si presenta come una vera e propria *summa* della tematica centrale della poetica vigevaniana: il recupero di una continuità emotiva e affettiva col passato, rappresentato dalla borghesia ebraica italiana e mitteleuropea del periodo interbellico. Siamo ai limiti di una prospettiva proustiana, fatta propria da Antonio Debenedetti (con influenze sveviane), che non viene mai travalicata – anche a giudizio dello stesso Vigevani – proprio per quel senso di continuità che l'autore intende dare alle diverse età della vita: non si tratta di recuperare un «principio di piacere» distrutto freudianamente da quello adulto della «realtà», ma, «sia pure attraverso il veicolo borghese dell'amore, di accompagnare la durata di un'innocenza che si trasferisce verso il traguardo della maturità mantenendo intatti i legami affettivi creati nell'infanzia, ricollocando su una nuova base [...] i valori ereditati nel seno della famiglia»¹⁹⁶. La trama è piuttosto semplice: il giovane Alberto immagina di scrivere una lunga missiva al suo padrino (il misterioso ebreo tedesco di origini armene Alzheryan) chiedendo perdono (o conto) per il furto di un grande medaglione dorato regalatogli alla sua nascita e recante al centro la scritta in lettere ebraiche dell'innominabile attributo di Dio («Onnipotente»)¹⁹⁷. Partendo da questo accidente, l'autore cercherà di immaginare non solo la figura quasi mitica del padrino ma anche quella di un mondo spazzato via dal tempo e dalla Seconda guerra mondiale: l'ebraismo cosmopolita della sua adolescenza.

Vigevani scrive al suo padrino cercando di immaginarsi chi fosse stato. Lo fa attraverso una serie di fotogrammi ricomposti all'interno della sua memoria. Oltre al furto estivo del

190 Cfr. id., *Le foglie di San Siro*, Milano, Rizzoli, 1962.

191 Cfr. id., *Il grembiule rosso*, Milano, Mondadori, 1975.

192 Cfr. id., *Un'educazione borghese*, Milano, Rusconi, 1987.

193 Cfr. id., *La breve passeggiata*, Milano, Rusconi, 1993.

194 Cfr. id., *Due nomi per Charlie*, Venezia, Marsilio, 1995.

195 Cfr. C. Fruttero, *Sinfonia in tre tempi*, in A. Vigevani, *Lettera al signor Alzheryan*, Palermo, Sellerio, 2005, pp. 9-13.

196 S. Romagnoli, *Alberto Vigevani*, cit., p. 6794.

197 Cfr. A. Vigevani, *Lettera al signor Alzheryan*, cit., p. 21.

medaglioni e di altri preziosi di famiglia, è Lea, la sorella dell'ebreo cosmopolita («superbamente sfasciata, come di frequente accade alle orientali»)¹⁹⁸, l'unica persona in grado di aiutare il protagonista a «mettere ordine nella ressa dei ricordi»¹⁹⁹. La donna, che si recò dal suo padre per impugnare il testamento, è l'unico essere vivente capace di rimetterlo a contatto con quel mondo passato:

Ora, vorrei mi permettesse di parlare soltanto di lei; di lasciarmi andare a ricostruire ciò che registrarono i miei occhi e le mie orecchie, anche perché, me ne avvedo da quando ho preso la penna in mano, lei rappresentò una parte di rilievo, durante i miei primi anni, una parte che si scolorì progressivamente fino alla sua morte, cioè al suo testamento, dal quale, fra l'altro, con sorpresa di famigliari e conoscenti, rimasi escluso. Forse ancora in ragione del furto che dimostrò in modo irrefutabile la nostra incapacità di custodire beni preziosi. D'altronde, a riflettere, sarebbe stato assurdo pagare per tutta la vita un'assicurazione senza mettermi mai al collo la medaglia, che, dato il suo carattere sacro, non si poteva alienare a cuor leggero, se pure ne avessi un giorno subito [*sic*] la tentazione.

[...] Ciò che più mi attirava in lei, signor Alzheryan, era il soffio di cosmopolitismo che portava nella nostra vita agiata, sì, ma parsimoniosa, costretta nelle regole non scritte di una in fondo provinciale discrezione borghese. Ai miei occhi, lei rappresentava una finestra aperta sul mondo, non soltanto su quello dell'opulenza – con le sue tinte che mi apparivano di volta in volta orientali o barocche – e persino dell'avventura²⁰⁰.

A questo finanziere internazionale mancava, come a un vescovo, «un legame rozzo, primitivo, con qualcosa di assolutamente reale: come la terra per un agricoltore, il ferro e il cemento per un ingegnere. Se si tolgono le apparenze, la oppressiva sontuosità delle sue chiese, il denaro è un'entità astratta che non produce vera ricchezza e che il finanziere maneggia senza toccarla. O, meglio, ne viene maneggiato: è quel contatto spirituale, che lo asciuga, lo levita, lo proporziona. Rimando a Max Weber per le relazioni tra grazia e finanza, a Kierkegaard per quelle tra grazia e morale. Ma io posso testimoniare, signor Alzheryan, che tutta la sua persona veniva da quel contatto leggermente smerigliata, quasi passata e ripassata con l'agata. Mandava un lucore opaco, tale una lampada di alabastro in un'antica chiesa bizantina»²⁰¹. «Armonioso nella persona come nel volto», Alzheryan si recava saltuariamente a Milano nei suoi lunghi viaggi d'affari, alloggiando in uno dei fantasmagorici alberghi della città. «Faceva girare il più velocemente possibile i suoi capitali, ora in una direzione ora in un'altra. Magari seguiva il gioco di personaggi più grandi, agiva per conto loro, con le spalle protette. Allora, ingenuamente, collegavo il mondo dei suoi affari al genere di regali che mi portava. [...] In uno dei fotogrammi figura, sopra la porta, una targa di cristallo nero col suo nome in oro e una dicitura più piccola che non riesco a leggere. Forse non unicamente di preziosi. O era tutta una mia fantasia, sempre

198 Ivi, p. 22.

199 Ivi, p. 24.

200 Ivi, pp. 25-26

201 Ivi, pp. 28-29.

originata dal famoso medaglione d'oro massiccio tempestato di autentiche perle – al gusto d'oggi apparirebbe esemplarmente kitsch, – che non vidi mai e certo non era poi così ingombrante come me l'hanno fatto immaginare le mirabolanti descrizioni dei miei famigliari»²⁰². Il piccolo Alberto si rammenta molto bene della sorella Lea, che, contrariamente al ricco finanziere, non aveva nulla del suo aplomb cosmopolita. Alzheryan, che aveva aiutato il cognato a creare un salone automobilistico²⁰³, è un uomo dotato d'intelligenza ma anche di una sensibilità eccessiva, da «un che di troppo sensitivo, di femminile, nei suoi occhi, in quel velo di noia che li adombrava e stava sotto l'altro, più leggero, di discrezione: quasi una seconda buccia che impedisse di arrivare al frutto»²⁰⁴.

Ma cos'è dunque l'intelligenza?

La parola è tanto generica, tanto elastica, da risultare alla fine vuota, senza significato. E ciò che per lo più sta ad indicare, non è poi così importante. Stalin e Hitler, persino Mussolini, erano «intelligenti». Adesso, non allora, credo che la vera intelligenza sia qualcosa di diverso: la qualità che c'induce a capire le cose fondamentali, cioè le più semplici, dietro lo schermo torbido e agitato delle altre, le più complicate, o «intelligenti». Soprattutto la qualità che può concederci di trovare la pace con noi stessi. In ogni caso, la sua era di un genere particolare, abbastanza lontano dall'accezione comune. A sentire mio padre, lei non era di certo un furbo, signor Alzheryan. Ritengo poi che leggesse solo giornali, non libri: salvo forse qualche biografia romanzata, come quelle di Ludwig, tanto di moda agli inizi degli anni Trenta. Sono sicuro, inoltre, che non avrebbe potuto seguire un discorso rigorosamente logico: capire, mettiamo, Spinoza. Era un cavallo da corsa, un cavallo di razza. Pensavo, un tempo, che fosse di origine russa; aveva la facilità degli slavi di parlare con grazia ogni lingua. Ho saputo più tardi ch'era nato in Polonia, in quella fetta di Polonia che faceva parte dell'Impero austroungarico. Più che uno studioso della *Torà*, immagino che, se rimaneva laggiù e non si fosse stancato presto ai severi esercizi quotidiano, sarebbe diventato un buon musicista. [...] Era triste come i grandi cavalli, o i cavalli in genere. Odiava come loro la folla, e la solitudine. Aveva paura delle ombre, della notte – la *sua* insonnia, – di tutto ciò che sta al di là della luce. E, inoltre, della sorella, che forse le ricordava sua madre. Non si sposò, infatti (a parte l'ultimo gesto). Complessi edipici, associazioni ambigue. Più o meno, doveva avere l'età di Freud, suo compatriota. Quindi non adoperava il linguaggio, nemmeno a sproposito; il suo inconscio traspariva in silenzi, in lapsus garbati, nel suo sorriso. Quello degli altri non le interessava, per un innato pudore: il legame che più la unisce, nel ricordo che conservo di lei, a mio padre²⁰⁵.

La «grande crisi» del 1929 fu il preludio alla fine di quella generazione di finanzieri cosmopoliti, capeggiata da uomini come Alzheryan. Mentre la vita del giovane Alberto prosegue sempre «uguale e tranquilla, nella consueta cornice di discrezione e parsimonia»²⁰⁶, malgrado alcuni episodi spiacevoli (come il tentato suicidio del signor Caldini nello studio di suo padre)²⁰⁷,

202 Ivi, p. 43.

203 Cfr. ivi, pp. 48 ss.

204 Ivi, p. 52.

205 Ivi, pp. 53-55.

206 Cfr. ivi, p. 60.

207 Ivi, p. 62.

il signor Alzheryan «si era sempre più accostato a una rigorosa ortodossia»: si occupava di attività filantropiche e ricopriva una carica onorifica nella comunità ebraica di Berlino, dove «andava progressivamente concentrando le sue proprietà immobiliari»²⁰⁸. Nemmeno la sorella, con le sue frecce acuminate al veleno, era più in grado di attirare i suoi interessi mondani²⁰⁹. L'ultimo fotogramma del giovane Alberto risale a un incontro a Locarno, sul Lago Maggiore, dove il ricco ebreo è in compagnia di Helène, l'unica donna della sua vita:

Quando ho cominciato a scriverle, signor Alzheryan, non avrei mai pensato di arrivare fin qui. L'ultima immagine era la più nascosta, quella che mai avrei potuto ritrovare, se non fossi partito dalle prime. Il fazzoletto legato intorno alla testa, la schiena curva, la voce afona. Se gli eroi sono destinati a cadere per così poco, vuol dire che è finita la loro stagione. Ma, disceso dal suo Olimpo di perfezioni, i suoi lineamenti avevano a un tratto preso un colorito dolcemente umano. Lei viveva nella memoria come dentro una teca, imbalsamato nel suo splendore, nella sua glabra, asettica patina di un uomo di mondo, di sacerdote della finanza, o trasfigurato nella sua metaforica incarnazione di ombroso purosangue²¹⁰.

L'ultimo ricordo legato al signor Alzheryan è un altro incontro sul Lago di Como, questa volta a Menaggio. Sono presenti la sorella Lea e il marito, un'altra sorella e il consorte («entrambi, così pervasi di un'inconscia grazia, finiranno in una camera a gas»). Il padre di Alberto legge le ultime volontà testamentarie del ricco ebreo, suscitando la reazione veemente di Lea²¹¹. Contemporaneamente, la scena si sposta in ambiente orientaleggiante: davanti a Lea passano in rassegna alcuni personaggi biblici. Dalla parte opposta, sulla scalinata della casa, ricompare il fantasma del signor Alzheryan, che chiama Alberto: «Al termine della scala, in un freddo atrio tinteggiato a pastello color tortora con filetti dorati, splende dentro una nicchia il medaglione tempestato di perle, in verità più grande di tutti i racconti che ho ascoltato. A lettere corrusche, vi fiammeggia il Nome che la *Torà* vieta di pronunciare. Con tanta violenza che debbo chiudere gli occhi»²¹².

III.2 Leon Davidson di Antonio Nucci

Un contesto non molto dissimile (seppur la qualità della prosa sia decisamente inferiore) caratterizza il romanzo *Leon Davidson, ebreo* di Antonio Nucci²¹³. Sono passati pochi anni dalla malinconica descrizione di Alberto Vigevani. *Leon Davidson*, edito da Carucci nel 1979, narra le

208 Cfr. *ivi*, p.p. 66-67.

209 Cfr. *ivi*, pp. 68-69.

210 *Ivi*, p. 71.

211 Cfr. *ivi*, pp. 72 ss.

212 *Ivi*, p. 76.

213 Non siamo purtroppo riusciti a rintracciare informazioni biografiche sull'autore. Presumibilmente Nucci è stato uno degli italiani «ariani» che aiutò una famiglia ebraica (quella romana dei Tagliacozzo) durante la persecuzione nazifascista del 1943-45.

vicende fantasmagoriche di un altro «ebreo errante», che, contrariamente al signor Alzheryan, vive in Italia ed è testimone in prima persona della persecuzione nazifascista. L'autore, in una lettera posta a premessa del volume, intende rimarcare il significato storico e politico della nascita dello Stato d'Israele: «l'ebraismo ha rivestito la stessa dignità delle altre comunità nazionali nel mondo». Si tratta di andare oltre la «Legge», che – a sua detta – non avrebbe fatto altro che distruggere la lunga storia ebraica diasporica:

La nazione di Israele ha pagato per duemila anni il prezzo che tutti sanno, per conservare se stessa fuori delle condizioni in cui una comunità conserva se stessa: dovrebbe assoggettarsi a dismettere – praticamente – la sua nuova dignità di Stato fra gli Stati? Soltanto un visionario o un fanatico potrebbe rispondere affermativamente.

[...] Lo Stato di Israele ha almeno due ragioni per difendersi a oltranza: la esigenza di salvare se stesso, che è il diritto naturale (oggi si dice «assoluto») di ogni Stato; la esigenza di salvare l'alta civilizzazione che rappresenta, che è il diritto della cultura²¹⁴.

L'anonimo io narrante di questo romanzo (con tutta probabilità un professore toscano di filologia) narra in prima persona le vicende esistenziali dell'ebreo Leon S. Davidson, di cui fu esecutore testamentario. Il ricordo di questa strana figura gli ricompare nella memoria a seguito della fortuita visita del campo di concentramento di Dachau durante un viaggio di lavoro a Monaco di Baviera alla fine degli anni Settanta²¹⁵. A distanza di tre decenni, dunque, il professore tenta di ricostruire la vita di questo «ebreo errante» attraverso le parole dell'amante Milena (detta «Leni» o «Susanna», con tono sprezzante dai suoi compaesani moralisti e benpensanti)²¹⁶, dell'amico Vincenzo Tornese, patrigno di lei, del rabbino della comunità ebraica livornese e di altre figure perdutesi nei recessi più profondi della coscienza (come il sionista Marco Levi)²¹⁷. «Come il fotografo vede fiorire lentamente dal buio uniforme dal nulla i primi malsicuri contorni di un'immagine prendere consistenza e certezza, affermarsi infine per restituire una realtà che si pensava perduta – così raccolsi la prima immagine del mio amico Leone S. Davidson, il ricordo, di lui, più lontano: non come lo avevamo visto, già vecchio, negli anni fra il '43 e il '45, trascinarsi accidioso fra questo e quello dei caffè che si riaprivano squallidi fra le case rotte, e osservare con occhio maligno il commercio dei soldati negri e delle ragazze bianche; ma, svelto e ridente, giovane come un dio orientale venuto fra noi in abito di panno inglese; quando spingeva i cavalli del tiro a due reggendo alte le redini nel pugno guantato di bianco – i neri occhi intenti alla strada veloce fra la doppia fila degli ippocastani, e i cappelli piumati delle signore trepide ancora di mondana emozione per aver visto apparire e sparire, fra luci ed ombre, il phaiton rosso-blu da cui si levava ogni cinquanta secondi, come per virtù di un congegno

214 Cfr. A. Nucci, *Leon Davidson, ebreo*, Roma, Carucci, 1979, pp. 8-10.

215 Cfr. *ivi*, pp. 11 ss.

216 Cfr. *ivi*, pp. 18 ss.

217 Cfr. *ivi*, pp. 20 ss.

meccanico, in un arco di quarantacinque gradi, il cilindro grigio del re»²¹⁸.

Ma chi è questo Leon S. Davidson? È il discendente di alcuni ebrei spagnoli emigrati a Livorno via Inghilterra nel corso del XVII secolo. Leon aveva parenti sparsi nelle principali città europee. Era un uomo libero, un vero esempio di cosmopolitismo ebraico interbellico: «era l'intimo di alti personaggi, i più illustri della città e del paese. [...] Sedeva alla loro tavola, li accoglieva alla propria e stupiva qualche ascoltatore ingenuo quando nella conversazione futile e capricciosa di un salotto elegante lasciava, come per caso, cadere graziosamente dalle sue labbra di arguto ebreo livornese confidenze su questo e su quello come di chi possa entrare senza farsi annunciare, bussando soltanto con le nocche delle dita anche all'uscio della camera da letto dei più segreti personaggi»²¹⁹. «Approdato dalla Spagna, dove aveva portato la spada al fianco quando era d'uso portare la spada [...] affondava le radici della sua nuova sicurezza su due pietre che contrastandosi lo sostenevano: il laicismo liberale dello Stato e l'universalità della Chiesa cattolica che predica in ogni uomo un figlio di Dio. [...] Egli – così pensava – era fuori della diaspora: l'eguale degli altri, anche se approdato a questo mondo di eguali e di liberi da una ascendenza sacerdotale»²²⁰. Dall'alto della sua villa sulle colline fiorentine, l'ebreo livornese trascorse in relativa quiete gli anni tumultuosi del primo dopoguerra. Fu dopo quei tragici giorni che entrarono nella sua vita Milena e il patrigno Vincenzo, l'ex corrispondente di un grande quotidiano in Germania caduto in disgrazia, di simpatie antifasciste²²¹. Ma per poco: mentre Tornese vorrebbe che l'ebreo livornese prendesse posizione di fronte al fascismo (accusa l'ebreo di essere un «pubblicano»), Leon continua a interessarsi unicamente delle fluttuazioni delle borse straniere. Il primo pensava che «bastasse per la sua sicurezza abbandonare quei luoghi», l'altro che «bastasse rimanervi, sorridere ai nuovi arrivati»²²², perché l'Italia, democratica e cattolica, non sarebbe mai stata come la Germania.

Pur conservando uno sguardo interessato sulle vicende politiche postbelliche, la vita di Leon proseguiva come se (quasi) nulla fosse. Gli affari prosperavano. Le fazioni politiche ricevevano ognuna il dovuto²²³. Milena, divenuta nel frattempo una bella donna, aveva ripreso a ronzargli intorno²²⁴. L'ebreo livornese finanzia anche i fondi per la costituzione di una Palestina ebraica, ma non è sionista: teme – come disse a un certo Marco Levi – che «certi gesti ci fanno torto presso questo popolo di cui, bene o male facciamo parte: come eguali»²²⁵. Leon sa, infatti, «che solo la Legge, unico segno di sovranità, non manifesta né visibile – e la difesa di questa

218 Ivi, p. 22.

219 Ivi, p. 30.

220 Ivi, p. 33.

221 Cfr. ivi, pp. 38 ss.

222 Ivi, p. 51.

223 Cfr. ivi, pp. 53-54.

224 Cfr. ivi, pp. 55 ss.

225 Ivi, p. 57.

legge irrisa e schernita, aveva permesso a questo popolo di distinguersi e conservarsi nella dispersione. Ora, gli pareva che non fosse né buono né giusto mutare queste condizioni straordinarie, dare un territorio segnato da confini, con soldati, tribunali e carceri, al regno dello spirito, uno “Stato” infine, al regno di Dio!»²²⁶ L'ebreo livornese ripensa ai suoi antenati e alle persecuzioni subite in nome della religione. Ora, però, è subentrata la «scienza della razza». Consiglia alla cugina Ines di vendere subito tutte le proprietà, perché il «sangue» non si può cambiare²²⁷. Leon intesta una parte dei suoi beni a Milena e cerca di esportare il maggior quantitativo di valuta possibile, ma decide di non emigrare in America²²⁸. L'anonimo io narrante, venuto progressivamente a conoscenza della tragedia ebraica (esemplari sono alcuni suoi dialoghi con i giovani ebrei)²²⁹, aiuta Leon, l'amante Leni e il patrigno a sopravvivere durante la persecuzione nazifascista: l'ebreo riesce a nascondersi in un convento, acquisendo progressivamente le stime fisiche e spirituali di un'esistenza claustrale²³⁰. In questo mondo appartato discute con il «filosofo» Tornese del Dio ebraico e della libertà umana, in compagnia di un teologo e sacerdote in odore di ateismo (Monsignor Venanzi)²³¹. Il racconto dell'io narrante s'interrompe improvvisamente: tutti i protagonisti della sua storia sono morti o scomparsi, eccetto Tornese e Milena. Ha ancora senso, si chiede, parlare di un tema, come le persecuzioni, di cui «nessuno può sentirne parlare, nemmeno gli ultimi sopravvissuti»?²³²

Leon sopravvive alla guerra. Rientra nella sua villa fiorentina, tra le felicitazioni dei suoi conoscenti. Ma non è più l'uomo di un tempo: «Il solo sentimento che lo invadeva – e che riconosceva – era, allora, l'amarezza della solitudine, il solo giudizio che la sua mente era in grado di articolare si faceva saturo di ironia per questo popolo che non conosceva la “legge”. E soltanto la legge lo confortava: la legge, sua vera e sola terra natale»²³³. Decide di trasferire gran parte dei suoi beni al “Keren Hayesod”, uno dei fondi di ricostruzione della Palestina ebraica. Inizia ad aiutare i superstiti dai campi di concentramento. Leon si sente ormai straniero in patria e proietta questo senso di estraniamento anche ai suoi interlocutori²³⁴. Anche la sua fisionomia fisica è cambiata: sembra aver assunto l'aspetto di un eremita che non ha mai visto la luce del sole²³⁵. L'ebreo livornese organizza un proprio ufficio privato per la ricerca dei perseguitati scomparsi, aiutato con intelligenza e passionalità da Milena²³⁶. Un giorno accade casualmente al professore di leggere il nome di Leon in un elenco dei morti nei campi di concentramento. Solo

226 Ivi, pp. 58-59.

227 Cfr. ivi, pp. 62 ss.

228 Cfr. ivi, pp. 70 ss.

229 Cfr. ivi, pp. 77 ss.

230 Cfr. ivi, pp. 101 ss.

231 Cfr. ivi, pp. 110 ss.

232 Ivi, p. 121.

233 Ivi, pp. 124-125.

234 Cfr. ivi, pp. 126 ss.

235 Cfr. ivi, pp. 130 ss.

236 Cfr. ivi, pp. 132 ss.

che il foglio è datato l'anno successivo, il 1947. Proprio nella primavera di quell'anno il vecchio ebreo livornese si ammala²³⁷. Lo accudiscono, oltre a Milena, il Tornese e Monsignor Venanzi. Gli ultimi giorni di vita di Leon sono ammantati da una sorta di riviviscenza storico-mitologica: sembra infatti ritornato nella Spagna dei suoi avi²³⁸. Il professore, nominato esecutore testamentario, legge le ultime volontà di Leone Shabbatai Davidson: «Il nostro amico, l'amico dei gentili, era morto da buon giudeo: come quei milioni di ignudi accatastati nei “bagni” dei lager, poi dispersi in cenere e fumo, nel vento. In che mai differiva la sua morte dalla morte di quegli ignudi? Poiché, come quelli, era morto da buon giudeo. Infine quel che conta non è la qualità delle sofferenze fisiche che accompagnano il morire, ma l'immagine che di se stesso si scopre in quell'atto – che giustifica tutta la vita goduta e sofferta che ciascuno porterà con sé nell'eternità – che è, dunque, la sola immagine vera dell'uomo; e gli assicurava infatti la condanna o il perdono»²³⁹. Milena è convinta che Leon sia stato un «giusto» e che, anzi, sia andato incontro a una vera e propria trasfigurazione²⁴⁰.

Leon S. Davidson era dunque morto nella primavera di quel 1947? L'anno successivo il professore si reca in Terra Santa per visitare la Knesset, il neo-parlamento israeliano. Mentre si trova a Gerusalemme, riceve un misterioso messaggio di un certo Leon Shabbatai Ben David, un ebreo italiano emigrato in Israele e cresciuto in una villa toscana, che lo invita a visitare la sua tenuta agricola. Chi è quel giovane ebreo giunto nel 1947? Mentre discutono in giardino di politica, avviene la trasfigurazione paventata da Milena: «Vidi il suo viso fremere dolorosamente, mutarsi: levarsi la fronte, le guance incavarsi ai lati del lungo naso ricurvo, tutta l'immagine velarsi di un ragnatelo di rughe polverose; il viso di un vegliardo che mi pareva di riconoscere mentre sentivo il sangue gelarmi nelle vene. [...] Ficcai lo sguardo in quel viso, con tutta la mia forza; e lo riconobbi; finalmente, con certezza; un attimo; e chiusi gli occhi non potendo più sostenere quella vista, mentre mi si piegavano le ginocchia»²⁴¹. Leon lo tranquillizza e gli rammenta che non sarebbe mai tornato nella diaspora, perché – conclude – «il nostro futuro è qui: qualunque esso sia»²⁴². Il soggiorno israeliano volge ormai al termine. Siamo alla vigilia di Natale. Vedendo una donna araba in groppa a un asinello guidata da un uomo allontanarsi da Gerusalemme all'alba di un nuovo giorno, il professore fantastica su queste figure quasi evangeliche: «Cercavano, in altre terre, la pena, la miseria, l'infermità, la fame? Il pericolo che fuggivano [...] era, questa volta, davvero mortale; e non avevano alcun soccorso – né di una stella né di maghi sapienti. Rimasi lungamente a osservarli mentre si allontanavano nella luce

237 Cfr. *ivi*, pp. 139 ss.

238 Cfr. *ivi*, pp. 147 ss.

239 *Ivi*, p. 156.

240 Cfr. *ivi*, pp. 153 ss.

241 *Ivi*, p. 167.

242 *Ivi*, p. 168.

crescente. Li vidi scendere, di crinale in crinale, verso il deserto della Giudea»²⁴³.

III.3 Mr. Silvera di Fruttero-Lucentini

Il romanzo contemporaneo che, forse, sviluppa al meglio il mito dell'«ebreo errante» è *L'amante senza fissa dimora* di Fruttero-Lucentini (1986). L'opera è stata scritta a quattro mani da uno dei più fecondi sodalizi narrativi italiani del dopoguerra. Nato a Torino nel 1926, Carlo Fruttero ha svolto per molti anni l'attività di traduttore per Einaudi e Mondadori²⁴⁴. Nel 1952 incontra Lucentini, con cui costituisce un binomio vincente di successo di critica e di pubblico nel genere poliziesco. Dal 1961 al 1986 ha diretto, prima da solo, poi con il collega, la collana di fantascienza *Urania* (Mondadori). Carlo Lucentini è nato invece a Roma nel 1926. Dopo due romanzi brevi (*I compagni sconosciuti*, 1951; *Notizie degli scavi*, 1964), inizia la collaborazione con Fruttero, curando antologie di racconti e opere narrative. Muore suicida nel 2002, ormai malato terminale di tumore ai polmoni²⁴⁵. Fra le opere scritte a quattro mani dai due romanzieri ricordiamo: *La donna della domenica* (Mondadori 1972), *La cosa in sé* (Einaudi 1982), *Il Palio delle contrade morte* (Mondadori 1983), *A che punto è la notte* (Mondadori 1985), *L'amante senza fissa dimora* (Mondadori 1986), *La prevalenza del cretino* (Mondadori 1986), *Storie americane di guerra* (Einaudi 1991), *Enigma in luogo di mare* (Mondadori 1991), *Il quarto libro della fantascienza* (Einaudi 1992), *Il ritorno del cretino* (Mondadori 1992), *L'idraulico non verrà* (Nuovo Melangolo 1993), *Breve storia delle vacanze* (Mondadori 1994), *La morte di Cicerone* (Nuovo Melangolo 1995), *Il significato dell'esistenza* (Tea 1997), *Il nuovo libro dei nomi di battesimo* (Mondadori 1998), *Il cretino in sintesi* (Mondadori 2002), *Viaggio di nozze al Louvre* (Allemandi 2002), *I nottambuli* (Avagliano 2002), *I ferri del mestiere* (Einaudi 2003).

La vera trama di questo romanzo è costituita dal luogo e dal tempo, le due categorie fondamentali del mito dell'«ebreo errante»²⁴⁶. Siamo a Venezia negli anni Ottanta del Novecento. Nella città lagunare, già ambientazione di molti capolavori della letteratura mondiale otto- e novecentesca²⁴⁷, va in scena l'amore impossibile fra la moderna incarnazione di Assuero e una

243 Ivi, p. 170.

244 Citiamo alcune traduzioni di Carlo Fruttero: A. Bevan, *Il socialismo e la crisi internazionale*, Torino, Einaudi, 1952; E. Kefauver, *Il gangsterismo in America*, Torino, Einaudi, 1953; S. Beckett, *Aspettando Godot*, Torino, Einaudi, 1956; R.F. Fejtő, *Ungheria 1945-1957*, Torino, Einaudi, 1957; V. Packard, *I persuasori occulti*, Torino, Einaudi, 1958; L. Woolley, *Ur dei Caldey*, Torino, Einaudi, 1958; S. Beckett, *Giorni felici*, Torino, Einaudi, 1961; S. Beckett, *Teatro*, Torino, Einaudi, 1996; J. D. Salinger, *Nove racconti*, Torino, Einaudi, 1962.

245 Sull'attività letteraria del binomio si vedano G. Padovani, *Il giallo, il gotico, il fantastico nella narrativa di Fruttero & Lucentini*, «Problemi», 84, gennaio-aprile 1989, pp. 82-96; E. Clerico, *Polilinguismo nei romanzi torinesi di Fruttero & Lucentini*, «Studi Piemontesi», XXXIV, 1, giugno 2005, pp. 15-26. Sulla figura di Franco Lucentini si veda G. Straniero, M. Barletta, *Lucentini & Lucentini. Profilo di un artigiano della letteratura*, Torino, Lindau, 2004.

246 Un riferimento all'«ebreo errante» è presente in un'altra opera del binomio: *Il libro dei nomi di battesimo*, Milano, Mondadori, 1969.

247 Cfr. M. Battilana, *Venezia elemento letterario. Strategie di assimilazione in James, Mann, Proust*, Firenze, Olschki, 1987.

donna colta e intelligente «senza fissa dimora» (un'antiquaria di dipinti al soldo di una casa d'aste inglese). La storia, narrata in prima persona dalla donna e dagli autori, inizia su un aereo che porta a Venezia l'antiquaria e una comitiva di turisti guidati da un misterioso ebreo olandese sefardita di nome David Ashver Silvera. Dopo un incontro fortuito a bordo dell'aereo, dove si scambiano un semplice sorriso²⁴⁸, le vite dei due protagonisti procedono parallele a Venezia. La donna ispeziona una partita di dipinti del Seicento alla ricerca di qualcosa di importante (cercando di anticipare l'azione di una sua acerrima concorrente, la Federhen)²⁴⁹. L'uomo accompagna la comitiva dell'*Imperial Tour* lungo le calli veneziane, cercando di evitare le attenzioni di alcune giovani turiste²⁵⁰. Un giorno, per caso, i due s'incontrano per la città: l'antiquaria sta cercando di rilassarsi fra una valutazione e l'altra; l'accompagnatore ha «scaricato» la sua comitiva su una nave diretta in Grecia e attende di conoscere il suo prossimo incarico. La scintilla fra i due è quasi istantanea. Silvera mostra alla donna un vecchio ducato falso del Seicento per conoscerne il valore, che finisce per regalarle²⁵¹. «Il tempo è immateriale», ripete l'«ebreo errante»: questo motto quasi oraziano accompagna il lento inabissarsi della coppia nell'atmosfera lugubre, decadente e atemporale di Venezia. L'antiquaria, sposata, ma «single» (unica), finisce per concedersi all'accompagnatore in attesa di nuova destinazione nella sua modesta pensione²⁵². Dopo la fugace «luna di miele» a Chioggia²⁵³, la coppia si separa.

Se «il tempo è immateriale» per Mr. Silvera, cioè non è umanamente soggetto al suo scorrimento lineare, volutamente ondivaga è la percezione spazio-temporale dell'antiquaria (si immagina di vestire i panni di Madame de Staël oppure di un certo Oreste Nava)²⁵⁴. La donna inizia a sospettare che dietro il «mystery man» si nasconda non solo un semplice Casanova dei tempi moderni (oppure un agente del servizio segreto israeliano?), quando le rivela di aver riconosciuto alcuni affreschi del Pordenone spostati vent'anni prima dalla chiesa di Santo Stefano nella Ca' d'Oro²⁵⁵. Ma la prova che ci sia qualcosa di «strano» in lui ce l'ha quando la guida riconosce un quadro “infilato” tra la partita che l'antiquaria sta periziando per la compagnia d'assicurazione: l'uomo ritratto nel dipinto è il banchiere cinquecentesco Jakob Fugger!²⁵⁶ Come ha potuto riconoscerlo se non esistono prove che fosse nella città a quell'epoca? La giovane coppia furtiva si concede un'ulteriore «luna di miele» nel ghetto ebraico di Venezia, dove l'antiquaria ha modo di interrogarsi sul rapporto fra l'ebraismo diasporico e il tempo cristiano:

248 Cfr. C. Fruttero, F. Lucentini, *L'amante senza fissa dimora*, Milano, Mondadori, 1986, pp. 7-10.

249 Cfr. *ivi*, pp. 21 ss.

250 Cfr. *ivi*, pp. 35 ss.

251 Cfr. *ivi*, pp. 57 ss.

252 Cfr. *ivi*, p. 79.

253 Cfr. *ivi*, pp. 81 ss.

254 Cfr. *ivi*, pp. 55 ss., 123 ss.

255 *Ivi*, pp. 107 ss.

256 Cfr. *ivi*, pp. 119 ss.

La vita, non solo degli ebrei, ma di tutti, anche la mia, era così, precaria, minacciata, appesa a un filo, revocabile sempre da un momento all'altro: era questo, forse, che aveva cercato di dirmi e che io non riuscivo a capire? Che non c'erano mai vere sicurezze per nessuno, mai vere radici in nessun posto, che lo stesso *chazèr* galleggiava labilmente sull'acqua e poteva andarsene anche lui chissà dove, allontanarsi alla deriva verso Corfù, Smirne, Antiochia, Costantinopoli, look, look, Mr. Silvera?

[...] Era per questo, allora, che gli ebrei erano sempre stati odiati e perseguitati? Perché negavano l'illusione della durata, il sogno della stabilità, incarnavano il transito irrimediabile su questa terra di tutte le cose? Anche dell'amore. In primo luogo dell'amore²⁵⁷.

La sera stessa l'antiquaria decide di portare il proprio «mystery man» a una cena dall'amica Cosima. Mr. Silvera, prima assistito da Raimondo, l'amico e confidente omosessuale dell'antiquaria, che cerca di fornirgli una bussola in un mondo a lui sconosciuto, finisce per conquistare la padrona di casa, dando sfoggio delle sue innumerevoli capacità linguistiche (conosce assai bene il mandarino e moltissime altre lingue orientali). Le si avvicina e le parla all'orecchio per circa un'ora della diaspora ebraica in Cina nell'Alto Medioevo²⁵⁸. Non c'è più fine al mistero: mentre Silvera si reca in un oscuro cortile a ritirare la documentazione per un carico navale da trasportare presso uno Studio Grafico²⁵⁹, l'antiquaria e l'amico Raimondo cercano di districare la matassa della guida ebraica: ne esce un «terzo grado» firmato dalla CIA o dal KGB, in cui i due si interrogano sulle azioni misteriose di Silvera (il ritorno da Chioggia con la corriera e non con il motoscafo, lo spostamento dell'affresco del Pordenone avvenuto nel 1936 e il quadro «infilato» nella partita dei dipinti)²⁶⁰. David è un matto oppure un grande truffatore e millantatore? È un ciabattino o un gentiluomo? Come può conoscere così tante lingue non avendo che 45 anni di vita? Insorge nuovamente il «problema del tempo»: tra i libri e la memoria la donna e l'amico cominciano a documentarsi sulla leggenda dell'«ebreo errante», cercando di decifrare la confessione fatta a Cosima e le notizie sulla figura di Jakob Fugger²⁶¹. Le illazioni dei due amici vengono interrotte dal ritorno di David, che rivela all'amante la sua partenza in serata con un carico da Marghera. Ma rivela anche di aver cambiato identità: adesso si chiama Bashevi²⁶². I due amanti decidono di trascorrere insieme le ultime ore del loro idillio: mangiano, fanno all'amore, come se fosse l'ultimo giorno prima del Giudizio Universale. Poi, dalle Zattere, l'antiquaria saluta l'amante ebreo a bordo del *Marie-Jeanne* «Gli feci un cenno con la mano, come all'aeroporto, e lui questa volta rispose al mio saluto, ma senza che si potesse vedere se faceva il suo sorriso, se mormorava il suo “ah”. E un momento dopo, look look, aveva passato la

257 Ivi, p. 140.

258 Cfr. ivi, pp. 180 ss.

259 Cfr. ivi, pp. 191 ss.

260 Cfr. ivi, pp. 200 ss.

261 Cfr. ivi, pp. 209 ss.

262 Cfr. ivi, p. 230.

barriera, era andato via, Mr. Silvera non c'era più»²⁶³. L'addio dell'«ebreo errante» è alquanto pittoresco:

Dal ponte della *Marie-Jeanne* Mr. Silvera vede passare Venezia, profilarsi i Giardini, e tra i recessi di quell'ingombra, confusa, labirintica soffitta che è la sua memoria, ritrova e ricostruisce per un istante l'Ospizio di Messer Gesù Cristo: tetri, freddi cameroni per pellegrini e mendicanti, dove sotto chissà più quale nome gli è capitato una volta di dover dormire, in chissà più quali anni.

Sorgeva lì, dietro i Giardini, presso un “paludo” ora interrato, e Mr. Silvera ne ritrova con una certa precisione la paglia, l'unico lume a olio, l'odore umano, la voce – ma non le parole – di un greco sbarcato dalla sua stessa galera e sdraiato accanto a lui. Ritrova e scosta altre navi, un veliero inglese disalberato, una schiera di triremi bizantine cui si sovrappone nel ricorso una fila di vagoni merci. Scalcia via un otre, un elmo arrugginito, allontana una carovana di cammelli, rimuove una ciminiera, un camion Dodge, un mercato da qualche parte in Ucraina. Scosta gli occhi intensi, luminosissimi, di una prostituta indiana. Scosta veli colorati, lunghe collane sonore, e i riottosi bottoni di un sottile, morbido stivaletto rosso.

Cerca, nell'oscura soffitta della sua memoria, un angolo meno oscuro per riporvi questo ultimo souvenir: due minuscoli zoccoli di legno e di broccato, dalla suola altissima, come quelli che mettevano le antiche dame veneziane per scendere in strada.

Ah, pensa.

Ah, mormora Mr. Silvera guardando sfilare i lampioni dei Giardini e poi allontanarsi, spegnersi, le ultime luci di Sant'Elena, di Sant'Erasmo, del Lido. Mentre anche s'allontanano, laggiù sulla riva, gli zoccoli della *shikse* che avrebbe voluto, se avesse potuto, venire con lui, camminare con lui fino al Giorno del giudizio²⁶⁴.

III.4 Il «Màt Cùssi» di Fausto Coen

Altra maschera dell'«ebreo errante» (o «errabondo») è il protagonista del romanzo di Fausto Coen *Quel che vide il Màt Cùssi* (1986). Nato a Mantova da una benestante famiglia ebraica di negozianti di stoffe e abiti nel 1914, Coen si laurea in giurisprudenza a Bologna. Dopo un'iniziale infatuazione per i «Littoriali della cultura» fascisti, il giovane intellettuale ebreo si avvicina all'antifascismo grazie all'impegno nella guerra di Spagna di uno dei fratelli. Col tempo abbandonerà i sogni di critica cinematografica per avviarsi alla carriera di giornalista. Scampato alla persecuzione nazifascista, nel 1949 Coen viene nominato vicedirettore del nuovo quotidiano romano di orientamento comunista «Paese Sera». Dopo una lunga collaborazione, il giornalista mantovano deciderà di dimettersi polemicamente dal suo incarico a seguito della posizione filo-araba assunta dal PCI nel 1967. Da allora si occuperà di programmi televisivi per la RAI e di saggistica. Coen è autore di numerosi volumi a cavallo tra storia e giornalismo: *L'occhio di carta* (Pan 1975), *Tre anni di bugie* (Pan 1977), *Nell'occhio del Cremlino* (Pan 1979), *Israele (quarant'anni di storia)* (Marietti 1985), *Italiani ed ebrei (come eravamo)* (Marietti 1988), *16 ottobre 1943 (la grande razzia degli ebrei di Roma)* (Giuntina 1994), *Dreyfus* (Mondadori 1994),

²⁶³ Ivi, p. 256.

²⁶⁴ Ivi, p. 262.

Theodor Herzl (Marietti 1997), *Israele (cinquant'anni di speranza)* (Marietti 1998), *Una vita, tante vite* (Rubbettino 2004). Coen è anche autore di due romanzi: il citato *Quel che vide il Mât Cùssi* (Marietti 1992) e *L'amore inconcluso di Margherita C.* (Quasar-Manni 2000). Fausto Coen è venuto a mancare all'inizio di gennaio del 2006²⁶⁵.

Quel che vide il Mât Cùssi narra le vicende di una figura a cavallo tra la storia e la fantasia, non molto dissimile dalle tragicomiche maschere della cultura yiddish «importante» nel romanzo italiano novecentesco da autori come il citato Roberto Vigevari. Torniamo sullo sfondo della provincia italiana (molto probabilmente la Mantova padana), in un ambiente non molto dissimile dalla Toscana di Leon Davidson. Questo strano personaggio, «vecchio, alto, magro e pallido», giunto a Mantova nel primo dopoguerra da una zona imprecisata dell'Europa orientale (probabilmente la Galizia austriaca), non è un ricco banchiere cosmopolita, ma è un vecchio saggio errante. Parlava poco e con un filo di voce basso, facendosi capire raramente. Si era fermato nella città padana, vivendo dei sussidi della *cheilà* (comunità ebraica locale). Il venerdì sera era d'uso elemosinare nei negozi ebraici, scambiando il denaro con curiose invenzioni con le strisce di carta²⁶⁶. Per il suo «biasciare inafferrabile, per le sue astratte creazioni cartacee, ma soprattutto per quella sua espressione vaga come se provenisse da un mondo lontano, la gente aveva stabilito che lui era un innocuo *shoté*, cioè un povero di spirito, un matto. E così per tutti divenne – essendo Cuzzer il suo cognome – “Cùssi” el *shoté*” o “El mât Cùssi”»²⁶⁷.

Il Mât Cùssi è involontariamente ispiratore di una cospicua vincita al lotto di un negoziante ebreo caduto in disgrazia, che ne rivaluta la figura nella comunità ebraica: alcuni cominciano a pretendere da lui il numero giusto, altri continuano a fare la carità a quel «negro *zachèn*». Il vecchio ebreo orientale funge da caleidoscopio delle vicende di paese della *cheilà*: è testimone della rivalità fra i due commercianti di biancheria Umberto e Amilcare (conclusasi con una sincera amicizia in tarda età)²⁶⁸, il gentile mercanteggiamento di Leonardo Ancona²⁶⁹, gli amori della vedova Frassinetti²⁷⁰. Tre volte all'anno, in occasione delle importanti festività ebraiche del *Pésach* (la Pasqua), del *Purim* (la festa delle sorti) e di *Channuccà* (la festa delle luci), il Mât Cùssi si recava nelle famiglie dei notabili ebrei sparse per la città. Si trattava di abitazioni alto-borghesi che ben poco avevano di «ebraico», a partire dai nomi dei suoi abitanti (in omaggio ai Savoia o a grandi attrici, non certo alle figure bibliche). L'ebreo orientale benediceva quelle abitazioni e scacciava il malocchio (il *gnaín-aràgn*). Ma, anche in questo caso,

265 Sulla figura dello scrittore ebreo mantovano, si veda il necrologio *Fausto Coen, l'inventore di «Paese Sera»*, «Corriere della Sera», 5 gennaio 2006, p. 4. Su questo romanzo in particolare si veda R. Pazzi, *Tutte le profezie d'un povero matto di paese*, «Corriere della Sera», 26 febbraio 1993, p. 30. Alcune importanti considerazioni sull'opera sono presenti in Tenuta, *Dal mio esilio non sarei mai tornato, io*, cit., p. 146.

266 Cfr. F. Coen, *Quel che vide il Mât Cùssi*, Genova, Marietti, 1992, pp. 9 ss.

267 Cfr. ivi, pp. 12 ss.

268 Cfr. ivi, pp. 14 ss.

269 Cfr. ivi, pp. 17 ss.

270 Cfr. ivi, pp. 20 ss.

diventava indirettamente partecipe delle vicende che attanagliavano queste famiglie: è il caso degli Almagià²⁷¹, dei Bolaffi (dove assiste basito all'incendio di una banconota di cinquanta lire)²⁷², degli Artom²⁷³, dei Lusena (che non conservano pressoché più nulla di ebraico)²⁷⁴ e dei Bachi²⁷⁵.

Il Mât Cùssi è anche testimone delle vicende storico-politiche della comunità ebraica mantovana del primo dopoguerra. Si parte da uno sciopero genere alla fine del 1919, dove i negozi della comunità ebraica vengono precauzionalmente chiusi²⁷⁶. Si prosegue con le vicende dei figli della ricca famiglia Bachi (il fascista Augusto e l'antifascista Camillo)²⁷⁷. È poi il momento dei due «guaritori» Leonetto e Bonaiuto Misul, che finiscono per gravare sulle casse della locale Casa di Riposo²⁷⁸. Le casse della Casa di Riposo servivano anche per sovvenzionare le funzioni dei giorni ordinari, cioè per pagare i «minianisti» (i dieci maschi adulti necessari alla sua esecuzione). Eccetto il Mât Cùssi, che volontariamente e gratuitamente si prestava al *minián*²⁷⁹. Il vecchio ebreo orientale, che vive tranquillamente e rispettato nella Casa di Riposo, amministrata dal ragionier Lattes, non partecipa alle riunioni serali del circolo “Cuore e Cervello” (dove si tengono curiosi dibattiti fra rabbini tedeschi e commercianti italiani), preferendo la compagnia dei più giovani²⁸⁰.

Alla fine del 1928 il Mât Cùssi inizia ad avvertire i primi segni del morbo di Parkinson. Ciò nonostante, continua i propri giri propiziatori e apotropaici del venerdì sera. Talora strappa una questua senza alcuna costruzione di carta, talora è costretto ad andarsene di fronte alle insistenti richieste di numeri vincenti al lotto²⁸¹. Nell'inverno dell'anno successivo, a seguito di una brutta caduta su una lastra di ghiaccio, è costretto al riposo forzato. Solo l'arrivo di un delegato dell'Agenzia Ebraica dalla Palestina mandataria è in grado di decifrare i deliri del povero vecchio e di svelarne il mistero: gli avi della famiglia Cuzzer annoveravano venerati *maggid*, cioè «predicatori girovaghi, conoscitori della Torah, del Talmud e spesso sottili cultori della Cabbalà»²⁸². Il Mât Cùssi (alias Isaac Cuzzer Prossnitz) era dunque un conoscitore, un intermediario, un interprete della parola di Dio. Ma non solo: il suo bisavolo aveva previsto la caduta di Napoleone nella primavera del 1812; il nonno Nathan aveva previsto le alterne vicende

271 Cfr. *ivi*, pp. 22 ss.

272 Cfr. *ivi*, p. Cfr. *ivi*, pp. 26 ss.

273 Cfr. *ivi*, pp. 28 ss.

274 Cfr. *ivi*, pp. 33 ss.

275 Cfr. *ivi*, pp. 38 ss.

276 Cfr. *ivi*, pp. 39-40.

277 Cfr. *ivi*, pp. 40 ss.

278 Cfr. *ivi*, pp. 47 ss.

279 Cfr. *ivi*, pp. 51 ss.

280 Cfr. *ivi*, pp. 54 ss.

281 Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

282 *Ivi*, pp. 71-72.

del regno dello zar Alessandro II; il padre Moses vaticinò i pogrom del 1881²⁸³. Dopo aver previsto il caso Dreyfus e la nascita del sionismo, Isaac decise di abbandonare le riflessioni cabbalistiche e di recarsi in Europa Occidentale²⁸⁴.

Il lungo resoconto di Granovski aveva commosso e sorpreso tutti. Il Mât Cùssi esprime l'ultima volontà di pagarsi una lapide con i proventi delle sue questue del venerdì. Esalò gli ultimi respiri il 20 aprile 1929, non senza aver detto «Quarantaquattro» in presenza di tre testimoni²⁸⁵. Il numero fu naturalmente giocato sulle ruote del lotto, ma senza successo (un burlone giunse persino ad aggiungere il numero 44 sulla lapide del povero *magghid*). «Poi la pioggia e il tempo cancellarono quel numero. E anche il deprecato gesto finì per cadere nell'oblio: come del resto il Mât Cùssi, i suoi numeri, la delusione e tutto il resto. Troppe nubi minacciose si andavano addensando su quel piccolo mondo. C'era sempre meno tempo e voglia per i pettegolezzi e le futilità»²⁸⁶. Quindici anni dopo la *cheilà* mantovana era del tutto cambiata: molti ebrei erano emigrati all'estero, alcuni figli di matrimoni misti si erano convertiti, il «fortilizio» di via Gustavo Modena era stato dichiarato campo di concentramento. Il 20 aprile 1944 gli ebrei del campo furono trasferiti in Germania. Molti dei protagonisti del romanzo non ci sono più: alcuni sono già morti, altri sono emigrati, altri ancora (come Augusto Bachi) avevano ritenuto opportuno togliersi la vita di fronte al «rifiuto» fascista²⁸⁷. Il treno, dopo una pausa a Bolzano, avrebbe concluso la sua corsa ad Auschwitz. L'unico reduce dal campo di concentramento è proprio quell'Arturo Musatti che aveva disegnato 44 sulla lapide del Mât Cùssi. Il vecchio *magghid* aveva dunque previsto la deportazione degli ebrei mantovani e il suo unico sopravvissuto?

Un sentimento di amaro orgoglio invase l'animo di Musatti. Perché lui, proprio lui, il sopravvissuto reprobato, era stato per il vecchio quello che Aronne era stato per Mosè. Perché se Isaac Cuzzer Prossnitt, al pari di Mosè, aveva avuto l'ispirazione, lui, Musatti, come Aronne, l'aveva resa esplicita.

Alfredo Musatti visse ancora molti anni e non volle mai rivelare a nessuno il suo segreto.

Ma in circostanze che sarebbe troppo lunghe rievocare quando, sentendosi vicino alla morte, seppe che qualcuno si accingeva a raccontare alcune storie della piccola *cheilà*, poco prima di spirare, glielo volle confidare²⁸⁸.

283 Cfr. *ivi*, pp. 73 ss.

284 Cfr. *ivi*, pp. 77 ss.

285 Cfr. *ivi*, pp. 82-83.

286 *Ivi*, p. 85.

287 Cfr. *ivi*, pp. 90 ss.

288 *Ivi*, p. 99.

IV. *La dispersione come marchio identitario: l'erranza ebraica come metafora della nazionalità atemporale*

I due blocchi di romanzi analizzati appartengono a epoche e a contesti piuttosto diversi. I primi quattro sono stati redatti e pubblicati durante gli anni Trenta del Novecento, al culmine del regime fascista, laddove – come abbiamo visto – la stereotipizzazione antiebraica era piuttosto marcata (di fatto, scomparso del tutto il tema dell'«integrazione nazionale» alla fine degli anni Venti, aveva preso il sopravvento la narrazione di consumo sull'«anomia ebraica»). Gli altri quattro appartengono agli anni Settanta, Ottanta e Novanta del Novecento, in un periodo storico caratterizzato dalla lenta sutura della ferita inferta dall'Olocausto sull'ebraismo italiano e da una diversa percezione dell'avventura ebraica israeliana nell'opinione pubblica italiana (globalmente negativa, come insegnano – a suo modo – le polemiche dimissioni di Coen da «Paese Sera»). Possiamo ravvisare nel primo gruppo di romanzi una preponderanza del problema «spaziale»: l'«ebreo errante» è «altro» rispetto al «normotipo» italiano e cristiano perché appartiene a un paese differente (è un levantino). Nel secondo gruppo ci troviamo di fronte a un'alterità eminentemente temporale: l'«ebreo errante» appartiene a un'altra dimensione (estraneo al ciclo generazionale di nascita e morte, sembra «condannato» a vivere per sempre). Con tutte le dovute differenze dei singoli casi, è dunque possibile ravvisare una sorta di slittamento dimensionale fra i primi e gli ultimi romanzi. Vi è indubbiamente l'«effetto» Olocausto e la nascita d'Israele quali nuove coordinate storico-identitarie del personaggio ebreo. Cerchiamo di capire quale tipo di legame nazionale viene a configurarsi a seguito di questo mutamento nella struttura mitologica e narrativa dell'«ebreo errante». Perché, malgrado ne esca l'immagine di un sempiterno individualista etico, è indubbio che ci siano non pochi elementi a sostegno della tesi che l'ebraismo possa esistere come «nazione atemporale», come *Am 'Olàm* (popolo eterno).

IV.1 **Norah, l'ebrea irredenta**

La protagonista femminile di *Kaddish* ricalca in parte il cliché della donna esotica seducente e irrazionale, tanto caro alla letteratura d'appendice del periodo interbellico²⁸⁹. Norah, però, è un'ebrea levantina che ha studiato in Occidente. Come tale, è «naturalmente» orientale, ma è «culturalmente» occidentale. Questa profonda spaccatura identitaria le creerà non pochi problemi con la propria famiglia, in particolare con la sorella maggiore Scifrà, che vedrà in lei l'avvenuta assimilazione ebraica al «pensiero cristiano». Norah intende respingere il proprio retaggio familiare, che ritiene retrogrado e figlio di un mondo passato (quello commerciale e levantino) in cui l'ebreo resta sempre e comunque un mediatore commerciale, cioè un essere

289 Cfr. A. Licari, R. Maccagnani, L. Zecchi, *Letteratura esotismo colonialismo*, saggio introduttivo di G. Celati, Bologna, Cappelli, 1978; G. Tomasello, *L'Africa tra mito e realtà. Storia della letteratura coloniale italiana*, Palermo, Sellerio, 2004.

estraneo alla vita dei popoli civili e «cristiani». Milanese, però, non è arso da *furor antijudaicus*, tanto è vero che, a fronte dell'antisemitismo sbandierato del collega tedesco, cerca di giustificare la storia della dispersione ebraica e tutte le sue idiosincrasie. Anche verso la figura di Isaac Nahalath è ambivalente: da un lato ne mette in evidenza le tare fisiche e spirituali, dall'altro, però, tende a rimarcare e a giustificare i moventi di alcune sue azioni (come, in parte, la transazione con i tedeschi). Siamo in presenza di stereotipi ben radicati nella cultura letteraria italiana dell'epoca, che tuttavia ci permettono di comprendere il confine sottile, ma esistente fra descrizione stereotipizzante e connotazione negativa: lo stereotipo è descrittivo e non prescrittivo, laddove descrive uno stato di fatto o un comportamento e non connota negativamente la morale del personaggio. In tal senso, i personaggi ebrei di Milanese risentono dello «spirito dell'epoca», ma non subiscono una condanna morale integrale come è accaduto agli «anomici» personaggi affrontati nel capitolo III.

Norah è indubbiamente un'«ebrea irredimibile», che decide di seguire la triste sorte dei propri connazionali massacrati a Smirne. Non sentendosi a casa propria nell'educando cattolico, e privata momentaneamente dell'amore del capitano Valclusa, la ragazza avverte dentro di sé il richiamo del «popolo eterno» ed è sospinta tra la folla alla ricerca di se stessa. Moderna «ebrea errante», perché priva di una casa e di una propria identità, Norah attraversa un percorso di assimilazione non molto dissimile a quello di altri ebrei occidentali di cui ci siamo occupati in precedenza. La sua «diversità» consiste nella diversa appartenenza: lei è figlia di un ebreo levantino, di un cittadino turco, che non ha ancora conosciuto la «civiltà» europea. Porta dentro di sé ancora i segni di un mondo oscuro, arretrato, farraginoso anche nei pensieri e nei comportamenti, è figlia di un Oriente che sta per essere spazzato via sia dalla nuova Turchia kemalista, laica e filo-occidentale, sia dai sogni sionisti (che affiorano qua e là nelle pagine del romanzo attraverso la giovane meretrice Agar). Il massacro di Smirne segna anche la fine di un mondo ebraico orientale di cui Norah è ancora parte: i suoi familiari si sono trasferiti in Grecia, dove sperano di poter proseguire la propria vita diasporica; Valclusa ha cercato di convertirla al cattolicesimo, ma senza successo. Norah sente di essere cittadina del mondo, ma non sopravvive al nazionalismo post-bellico, che chiedeva scelte di campo nette e chiare. La fine della ragazza ebrea sembra essere anche quella dell'Oriente levantino, fatto di miscugli culturali e di opacità morale. «Assuero», «scacciato» dal mondo passato per essere accolto o in Israele oppure nelle braccia di Cristo, saprà trarre la lezione dal cammino della storia umana?

IV.2 Manasse, l'ebreo «freudiano»

La figura del banchiere «dongiovannesco» di Bacchelli costituisce il *trait d'union* tra l'esotismo e l'orientalismo del periodo interbellico e la piega biblico-religiosa degli anni

Quaranta²⁹⁰. Certo, lo scrittore bolognese è ben lungi dal voler ritrarre un ebreo macchiettistico oppure dall'addossare le colpe della crisi morale contemporanea all'«ebreo errante». Indirettamente, però, è come se lo facesse: non è lui a sostenere – con lunghi e puntuali incisi – la degenerazione morale della vita borghese? Non è lui a ritenere la psicanalisi una sorta di totem dell'edonismo moderno (come ne *La città degli amanti*)?²⁹¹ Non è sempre lui a ricondurre tutti i moventi umani nell'alveo di quel sentimento amoroso e coniugale che Manasse sarebbe incapace di provare? Non è proprio il banchiere ebreo il grande architetto dei due fallimenti coniugali? Alla fine assiste attonito di fronte al processo di Fabio, colpevole di debolezza morale e di non aver saputo conservare lo spirito eroico nella routine quotidiana borghese. Manasse è un uomo a tutto tondo, perché è dotato di grande intelligenza speculativa e d'intelligenza pratica: è di gran lunga la persona più brillante del romanzo. Mentre le due coppie «cristiane» si arrovellano circa le sorti della loro unione matrimoniale e sembrano incapaci di elevarsi dal tetro pantano borghese, la figura del banchiere ebreo assume progressivamente tinte più nitide e chiare nel corso dell'intreccio. Inizialmente accetta l'idea del consorzio per potersi avvicinare a Giannina. Successivamente, dopo aver compreso la gratuità del suo amore, decide di abbandonare per sempre ogni speranza nell'assimilazione agli usi e costumi cristiani. Gli affari non attraversano un momento particolarmente felice: il fallimento austriaco lo porta vicino alla bancarotta. L'immaginario culturale europeo pullula di luoghi comuni sull'internazionalismo finanziario. Manasse abbandona il progetto del consorzio per consunzione interna dei suoi protagonisti.

Il fulcro del personaggio di Bacchelli è racchiuso nell'epitaffio del padre di Manasse: Israele resiste a tutto fuorché all'amore delle infedeli. In effetti, il banchiere non riesce ad amare Giannina: se è vero che lei sembra incapace di provare un tale sentimento nei riguardi degli uomini più in generale (marito compreso), lo è altrettanto che Manasse non pare interessato a darne effettiva dimostrazione. Per lui l'amore è un puro gioco intellettuale di attrazione e repulsione. Non vi è poesia o calore nelle sue avance: solo l'esigenza profonda di sconfiggere un «fantasma» dentro di sé. Manasse non si sposerà con una «infedele», come gli ha intimato il padre. Non la sposerà perché non è in grado di amarla: cerca di circuire due donne sposate – non troppo felicemente – con due «cristiani», ma fallisce nel tentativo di sedurle. Vorrebbe amarle ma non ci riesce. All'interno della visione religiosa di Bacchelli (non dissimile da quella papiniana), Manasse incarna appieno le contraddizioni moderne: velocità, pazzia, astrazione, instabilità, facilità e promiscuità. L'«ebreo errante» non è l'artefice della distruzione della società tradizionale (come hanno sostenuto i romanzieri del filone «anomico»), ma ne è il simbolo serotino. Se nei paesi anglosassoni la «conciliazione» tra ebraismo e cristianesimo pare realizzata, in quelli latini sembra essersi fermata a convivenza e adattamento. «Ci unì aver

290 Cfr. *infra*, cap. 8, par. II.2

291 Cfr. R. Bacchelli, *Notizie ultramontane*, «La Ronda», II, maggio 1920, pp. 377-384.

creduto nello stesso Dio, e ci unisce non crederci più»²⁹². Manasse non vede altro che «una contraddizione universale e senza soluzione: [...] quando questa contraddizione di ogni cosa con sé stessa si muove, è la vita, quando si ferma, è la morte»²⁹³. Eros e Thanatos: ecco spiegato l'enigma dell'universo. Così come è entrato nelle vite delle due coppie milanesi, così Gallico ne uscirà senza far sapere nulla di sé: la sua figura si scolora dietro la coltre della nube determinata dalla crisi mondiale del 1929.

IV.3 Abram, l'ebreo «protestante»

La figura del levantino traffichino viene descritta assai bene dalla penna di Alfredo Segre. I personaggi ebrei del suo romanzo sono essenzialmente due: Abram e il nipote Bob (le figure femminili, come la consorte Gemma, sono decisamente collaterali). Mentre in *Kaddish* va in scena la tragedia dell'«ebrea errante» impossibilitata ad avere una propria patria, in *Agenzia Abram Lewis* siamo di fronte a un romanzo di formazione. Abram è anch'egli un tipico esempio di ebreo diasporico sradicato: proviene dall'Europa orientale, dove ha sofferto in gioventù di non poche privazioni materiali; giunge in Egitto dopo un lungo viaggio attraverso l'Europa balcanica e il Levante; al Cairo decide di non condurre un'esistenza pia e devota (askhenazita), ma di aprirsi all'attività commerciale su modello sefardita. Abram è infatti un uomo d'affari a tutto tondo: membro di una società chiaroscurale come quella levantina, possiede una profonda conoscenza degli uomini, delle loro forze e – soprattutto – delle loro debolezze. Ma non è arso da spirito parvenunistico: non vuole scalare i gradini della società egiziana, ama tramare nell'ombra per costruirsi una salda posizione economica e finanziaria. Il benessere è più importante della «rispettabilità». Ha una concezione assai relativa delle leggi (che ritiene il frutto di un convenzionale equilibrio di forze). Ritiene che la principale qualità umana sia l'intelligenza, un'intelligenza pratica, agile e vivace, capace di adattarsi ai cambiamenti improvvisi e di affrontare le difficoltà della vita. È arso da un'«etica protestante» in salsa levantina: crede, in definitiva, di poter dimostrare la propria «elezione» umana e divina unicamente mostrando il successo nei propri affari. L'indifferenza del nipote lo turba, perché ravvisa in lui una «paura di vivere» pericolosa. L'intero romanzo può essere letto come un tentativo da parte dello zio di impartire un po' di sano e responsabile senso pratico delle cose al nipote.

Abram, l'«ebreo errante» e levantino, possiede una propria patria? L'immagine fornita da Segre non sembra lasciare adito a dubbi: il protagonista è assolutamente figlio della propria brama di successo economico e lavorativo; è ebreo, ma avrebbe anche potuto essere arabo. La religione non gioca alcun ruolo nella vita di Abram, che anzi viene continuamente bacchettato dai membri della locale comunità ebraica per la sua scarsa partecipazione alla vita sociale e alle

²⁹² Cfr. Id., *Oggi, domani e mai*, cit., p. 462.

²⁹³ Ivi, p. 466.

cerimonie religiose. Se vi è un elemento tipicamente ebraico nel protagonista, è forse rappresentato non tanto dalla sua viva intelligenza (che abbiamo detto essere prettamente pratica e «levantina») ma anche da una forma d'inquietudine spirituale che lo porta sempre e comunque a cercare di migliorarsi. Abram non è solo un uomo privo di scrupoli morali, ma è anche colui che cerca di vedere oltre alla semplice contingenza. Non sembra cedere ai piaceri della vita propri di un uomo di successo (che potrebbero essere il potere politico, il lusso o le donne), perché ritiene di essere un cittadino del mondo. Non crede nella fratellanza universale, ma nella forza dell'individuo: è come se fosse pungolato da una forza interiore ad agire sempre e comunque. Non crede negli ideali astratti (irride i sentimenti panarabi) o nella funzione sociale dell'ipocrisia (strumentalizza il bon ton anglosassone). Contrariamente alla protagonista di *Kaddish*, Abram (che è un «uomo», va ricordato) ha la forza di sapere affrontare le avversità del mondo reale: sopravvive agli attentati panarabi e riesce a evitare la prigione inglese. In parte, sembra personificare l'«ebreo errante» che muove le fila dell'economia mondiale, capace di agire sempre nell'ombra. Ma, come nel caso precedente, lo stereotipo è descrittivo, non prescrittivo: Abram non è una semplice macchietta, ma è dotato di una propria personalità umana a tutto tondo. Piuttosto, sembra che al nipote Bob manchi quella personalità che non hanno le persone «indifferenti» alla vita. Mentre Abram ha detto il proprio «sì» alla vita errante, mentre Bob non sembra aver detto un bel niente, né alla vita stabile, né a quella dello zio.

IV.4 Rossana, l'ebrea «splendente»

La protagonista del romanzo di Panzini è un'ebrea dalmata di lingua e cultura italiana (contrariamente a Norah e ad Abram). Questa vicinanza all'Italia è dimostrata a più riprese dall'afflato irredentista di Rossana, che avrebbe voluto e desiderato una conclusione diversa della vicenda bellica. Pur sentendosi culturalmente italiana, Rossana ha una ferma consapevolezza della propria identità ebraica. È una ragazza schiva, ma seria e fattiva, che non rinuncia alle sfide della vita: dopo il diploma, studia e lavora per mantenere i propri fratelli. Questa forza morale affascina il vecchio docente carducciano, positivista e ironico. Sarà proprio il carattere della ragazza a essere l'occasione per una personale e ironica rivisitazione dell'ebraismo da parte dell'alter ego panziniano. Nelle sue pagine si mescolano stereotipi religiosi duri a morire (come quello dell'ebreo «deicida») con alcune storie di ebrei moderni, ritratti ora come eroi tragici, ora come inguaribili ottimisti. Panzini espone la storia ebraica sotto la lente di due valori distruttivi per la *societas christiana*: l'intelligenza e il denaro. A questa forbice sembra sfuggire la «splendente» Rossana, che lavora unicamente per il benessere della propria famiglia. Amante del paradosso intelligente, l'autore proporrà una lunga digressione sulla «questione ebraica» alle porte del Mare Adriatico: la «giovane ebrea» dimostrerà una certa dote dialettica nel fronteggiare

le obiezioni polemiche del vecchio professore, che sembrano quasi gli echi di un'epoca che stava sancendo l'abdicare definitivo dell'intelligenza di fronte alla bestialità e al risentimento. Se il razzismo è un'idiozia, come il genere *citrullus*, il buon vecchio mondo cristiano viene difeso romanticamente da Panzini, anche a costo di escogitare pericolosi trabocchetti ai danni di Rossana. Ma alla fine sembra quasi arrendersi di fronte alla «razionalità» della «giovane ebrea»: niente «fole» (favole, miti), ma unicamente l'«ebreo maledetto».

Rossana è «italiana» oppure levantina? La «giovane ebrea» avverte un forte sentimento irredentistico, ma è anche ben consapevole della propria identità ebraica dalmata. Non appartiene alla categoria degli ebrei che odiano se stessi (come Weininger) oppure a quella dei rivoluzionari (come Bela Kun e, a suo modo, Freud): il vecchio professore sembra quasi voler rimarcare questa sua differenza etica tra lei e le grandi figure ebraiche della storia passata e presente. Rossana non riconosce il valore religioso del cristianesimo, se non quello ideale della figura di Gesù. Anzi, è ben consapevole della maestosità della storia ebraica, come dimostrano i riferimenti al pathos libertario di Mosè. Non è una figura tragica come Norah o pragmatica come Abram: è una figura sospesa tra passato e presente (come la donna nelle ultime opere panziniane), che non intende rinunciare alla propria femminilità per la collocazione sociale (vedi la sua concezione possibilista del matrimonio), ma nemmeno «tradire» i valori del passato (come l'etica del dovere e la devozione familiare). Il viaggio verso il Mare Adriatico sembra quasi presagire l'alba di un nuovo giorno: la «splendente» ebrea abbandona la vecchia Italia nel giorno della festa del grano, nel solstizio d'estate, per ricongiungersi con la sua amata famiglia (col padre, sfuggito alla barbarie nazista). In Europa prevale oramai il delirio razziale, che – secondo l'autore – non ha più nulla a che spartire con la «naturale» diffidenza cristiana verso il popolo ebreo, troppo «intelligente» e «ricco» per piegarsi a queste strumentalizzazioni politiche. Al vecchio professore non resta dunque che accompagnare la «giovane ebrea» sino alle soglie del mare, quasi a indicare il commiato definitivo da una società cristiana che per secoli aveva ospitato (anche se non sempre tollerato) la comunità ebraica. Calato il sipario sul vecchio umanesimo ottocentesco, non restano che i citrulli nelle loro innumerevoli declinazioni.

IV.5 Il signor Alzheryan, il finanziere ebreo cosmopolita

Se l'ebrea dalmata abbandonava l'Europa occidentale in preda al delirio razziale, il ricco banchiere cosmopolita scompariva nei fotogrammi della memoria all'alba dell'ascesa del nazismo. Il romanzo-breve di Alberto Vigevari ci riporta in un mondo diverso da quello narrato dai tre scrittori pre-bellici: siamo nell'Europa continentale interbellica, nell'immaginifico mondo di un ricco finanziere ebreo. D'accordo, la lettera dello scrittore milanese è una pura ricostruzione intellettuale di un fantomatico e quasi irreale personaggio: Alzheryan è «vivo» solo

grazie a fugaci apparizioni nella casa paterna, a un medaglione dorato e alle convulse vicende della sorella Lea. Ma è proprio la sua «idealtipicità» a rappresentare il filo conduttore di quest'opera: l'ebreo cosmopolita era tale proprio perché non aveva una patria. L'assenza di una solida macchina statale (come Israele) e la presenza di piccole comunità etnico-religiose facilitavano e, al tempo stesso, rendevano difficoltosa l'esistenza di questo personaggio: richiedevano un «surplus» vitale che affascinava il giovane ebreo milanese. Il medaglione dorato perduto, recante l'innominabile attributo divino, che il protagonista non ebbe mai modo di vedere, rappresenta il simbolo di questo personaggio: come questo piccolo oggetto di grande valore, il signor Alzheryan è figlio di un mondo che non conosce confini certi e stabili, che racchiude il significato ultimo e più profondo di Israele in un'unica espressione. È il segno dell'«onnipotenza» del popolo ebreo ad attrarre il giovane Alberto? No, sembra che lui sia affascinato soprattutto dalla leggerezza dell'«ebreo cosmopolita»: l'assenza di legami certi e sicuri, la volatilità della ricchezza, una certa malinconia sono elementi che compongono un puzzle complesso e allo stesso tempo fantasmagorico. A fronte di tale levità si staglia la figura corposa e ingombrante di Lea, sorella di Alzheryan, che rappresenta la ricerca ossessiva di stabilità e di materialità propria del mondo levantino.

Alzheryan è chiaramente un tipico esponente della ricca borghesia cosmopolita del periodo interbellico. È un «ebreo errante» per scelta, non per necessità. Questa piccola, grande differenza rispetto agli altri personaggi finora affrontati si spiega chiaramente con un successo economico e finanziario che l'ha emancipato dalla necessità di una patria stabile. Ma, contrariamente agli altri personaggi, quasi a rimarcare questa sua distanza dalla vita quotidiana e comunitaria, in tarda età il signor Alzheryan si riavvicina alla fede e alla religione avita (come dimostrerebbero il medaglione e le donazioni immobiliari a favore della comunità berlinese). Questo tardo ravvedimento religioso, più che opportunistico ritorno nel «gregge» o il frutto di paure ancestrali, sembra essere l'espressione di un desiderio di pace e di comunanza umana che il protagonista non ha mai avuto: il suo lavoro, la sua famiglia e l'assenza di un affetto saldo e sicuro al suo fianco cominciano a reclamare una sorta di compensazione (o di freudiana sublimazione). Alzheryan è un ebreo ashkenazita di nome e di fatto, contrariamente agli altri finora esaminati (è originario della Polonia). La sua «nordicità» sembra estrinsecarsi in una ricchezza di spirito e di interiorità quasi del tutto mancanti nei mondani sefarditi: egli è dunque «errante» non soltanto per motivi lavorativi (alloggia qua e là nei maggiori hotel del vecchio continente), ma è girovago anche nella sua vita interiore, nella sua irriducibile alterità umana. Non che fosse un avido intellettuale a tempo perso o che fosse arso da dubbi metafisici o teologici: era semplicemente un uomo profondamente sentimentale, di quel sentimentalismo tipico dei «cavalli di razza». Alzheryan era un poeta che non aveva bisogno di scrivere poesie,

perché, a suo modo, la sua lunga esistenza era un poema eroico. Un poema eroico che il giovane ha cercato di raccontare attraverso i fotogrammi della sua memoria.

IV.6 Leon Davidson, l'ebreo errante di *Eretz*

Leon Davidson è un personaggio decisamente più ambiguo rispetto agli altri «ebrei erranti» sinora incontrati. La sua «fine» in Israele è un nuovo inizio: quello dell'ebreo radicato nella propria terra avita. Malgrado si tratti di un romanzo a tesi, *Leon Davidson ebreo* presenta alcuni *tòpoi* di nostro interesse: il periodo interbellico, l'ambientazione italiana, la strana compagnia di cui si circondava, la «morte» nel secondo dopoguerra e la «rinascita» in Israele. Leon Davidson presenta alcune analogie con il signor Alzheryan: è anch'egli un ricco ebreo cosmopolita che si muove nel mercato finanziario del periodo interbellico. Sembra però privo della sua leggerezza: decide infatti di infeudarsi in Toscana e di raccogliere intorno a sé alcune figure ambigue, come Milena e Vincenzo Tornese. Leon è un tipico «ebreo errante»: la sua famiglia ha origini portoghesi e, dopo un lungo soggiorno inglese, ha deciso di radicarsi a Livorno. Forse è questo senso precario dell'esistenza ad averlo avvicinato a una trovatella e a un giornalista antifascista: l'io narrante (questo fantomatico professore di filologia) appare l'unica persona realmente in grado di comprenderne i moti affettivi e le scelte politiche. Leon non è politicizzato: come ogni buon imprenditore, sa bene che è troppo rischioso sposare un partito preso. Mentre l'Europa precipita verso il baratro bellico, Leon decide di restare in Italia, quasi che si sia stufato di «errare» e attenda di trovare l'agognata pace. Sarà la guerra a fargli mutare la visione del mondo: acquisisce una maggiore sensibilità mistica e spirituale durante il rifugio nel convento e poi, nel dopoguerra, si prodiga nell'aiuto dei reduci ebrei dai campi di concentramento. Questo processo di «umanizzazione» sarà il preludio alla sua scomparsa, costellata da una breve, ma intensa agonia. Morto l'«ebreo errante», rinascere l'«ebreo radicato» nella nuova e moderna patria: Israele.

Leon è un ebreo protosionista oppure è un semplice transfuga dalla dolorosa diaspora post-olocaustica? A leggere la premessa e l'epilogo del romanzo sembrerebbe che non ci sia altra via per la sopravvivenza di Israele se non quella di «radicarsi» in *Eretz*. In realtà, l'autore – per voce dell'io narrante – sembra dirci qualcosa di diverso: Leon è sì rinato in Israele, ma è in realtà la «reincarnazione» dell'ebreo errante diasporico. Il «nuovo» Leon non ha rotto con il passato, ma sembra averne assunto una maggiore e più ricca consapevolezza. Ecco spiegati i vari excursus dedicati alle origini di Leon nel Medioevo: la storia del popolo ebreo è la storia delle sue innumerevoli peregrinazioni. Ecco spiegata anche la strana «compagnia»: i due «reietti» rappresentano la consapevolezza del modo in cui è considerato e trattato il popolo ebreo, a prescindere dal successo professionale. Ecco spiegata anche la sua intenzione di restare in Italia:

solo qui ha la possibilità di approfondire il dramma storico del suo popolo e di comprendere – anche attraverso il serrato dialogo con Tornese e Monsignor Venanzi – le ragioni teologiche della sua diversità. Attraverso questo percorso frastagliato, ma consequenziale, Leon acquista coscienza piena delle proprie ragioni storiche e umane: è dunque pronto ad abbandonare la sua dolorosa erranza per mettersi al servizio di se stesso e del proprio paese. Quel nuovo paese che il professore narrante immagina essere qualcosa di assai diverso dalla vecchia Giudea romana in cui venne alla luce Gesù: non è più la «Terra Santa» abbandonata dalla storia e dimenticata per sempre dal progresso, ma un paese in cui una minoranza ha saputo conquistarsi giorno per giorno il proprio diritto alla terra e al suo godimento. Leon è dunque l'«ebreo errante» che ha trovato una propria pace grazie a una presa di coscienza storica, e non metafisica o religiosa, di quella che è la sua condizione umana.

IV.7 David Ashver Silvera, l'amante ebreo veneziano

La figura di David Ahsver Silvera è forse quella che si avvicina più di tutte al mito dell'«ebreo errante». Contrariamente ai personaggi del primo gruppo di romanzi, Mr. Silvera non ha pressoché nulla di esotico, se non la conoscenza di innumerevoli lingue orientali. Non ha neanche una particolare consapevolezza della propria identità ebraica, se è vero che tutta la storia del suo popolo si riduce in lui a narrazioni di eventi o di luoghi passati (come il ghetto veneziano o la diaspora cinese). Fruttero e Lucentini hanno saputo unire magistralmente le loro doti di narratori, traduttori e anglisti con la storia di un personaggio a cavallo tra il mito e la leggenda. L'ambientazione ideale di questo personaggio fluttuante e vaporoso non poteva che essere la Venezia cara a molti letterati europei di fine Ottocento e inizio Novecento. Nella città lagunare si consuma un amore impossibile fra l'«ebreo errante» e un'antiquaria. La *shikse* (la donna «gentile») non vive completamente nel presente: il suo immaginario la riporta spesso nel passato, in un mondo romantico non sorretto dalle logiche commerciali che guidano la sua esistenza. Proprio questa sua capacità di sapersi astrarre dalla realtà presente trova in Venezia un ambiente particolarmente adeguato a bloccare lo scorrere imperterrito del tempo. Non è un caso che il rapporto fra l'antiquaria e Silvera si consumi all'ombra di alcuni affreschi e di alcuni dipinti: sono le immagini a raccontare al meglio il mito dell'«ebreo errante» e la sua longevità plurisecolare. È lo stesso Silvera a svelare progressivamente il proprio mito seminando alcuni indizi lungo il suo percorso. L'antiquaria perde completamente la propria concezione del tempo e dello spazio rincorrendo per le calli veneziane un personaggio che non esiste: non ha una propria identità, non possiede un passato personale (essendo un mito), non può concedersi ai piaceri della vita. Proprio mentre scopre di essersi innamorata dell'«ebreo errante», l'antiquaria è costretta ad abbandonarlo sul mare. Dalle acque di Venezia Bashevi ripartirà per un nuovo viaggio della

propria sempiterna erranza terrestre.

Silvera non possiede un legame terreno solido con nessuna entità. È un ebreo che non ha alcun rapporto con le comunità ebraiche. Conosce la storia del suo popolo (del ghetto di Venezia, per esempio), ma non sa chi siano i singoli ebrei. Questo perché è un personaggio mitologico, appartiene all'immaginario collettivo occidentale. Come tale, non può appartenere ad alcuna nazione, se non a una «nazione immaginaria». Questa «nazione immaginaria» è la diaspora ebraica creata dalla maledizione del cristianesimo. Asvero è destinato a errare eternamente finché non sposterà la morale cristiana. È questa la fine di Silvera? Il personaggio del romanzo di Fruttero-Lucentini non è un ricco finanziere internazionale, è anzi costretto a mutare ripetutamente lavoro per preservare la propria identità segreta. Non sfugge alla maledizione del cristianesimo perché non gli è concesso di amare una donna, se non per alcuni istanti. Questo «amante senza fissa dimora» può solo regalarsi alcuni momenti di «redenzione» cristiana, ma non è in grado di «accogliere» completamente il suo messaggio d'amore universale. Non è un «anomico» procacciatore di denaro o di sovvertimento politico (come i personaggi del capitolo III), perché è dotato di una propria coscienza e individualità. L'unica appartenenza è fuori dello spazio: è membro di una nazione atemporale, di un «popolo eterno» che non è mai nato e mai morirà. Non è figlio d'Israele, di quel paese descritto e decantato nell'Antico Testamento. È figlio di un mito che simboleggia la vacuità di tutti i legami umani, che rappresenta l'ansia di cambiamento e di innovamento. Silvera non è un personaggio «maledetto», condannato – come raccontava Papini – a seminare morte e distruzione nella società cristiana. È semplicemente condannato a non avere mai una casa propria, un amore saldo e un lavoro certo. Tutto questo si racchiude nell'assenza di una propria identità, che muta e sfuma fra le nebbie veneziane.

IV.8 Il Måt Cùssi, l'ebreo preveggenete

Isaac Cuzzer Prossnitt è un altro personaggio immaginifico. Non è un ricco finanziere oppure un ebreo levantino. Non incarna l'«ebreo errante» come David Silvera. È un semplice ebreo ashkenazita, una sorta di santone girovago che decide di prendere casa nella Bassa Padana del primo dopoguerra. Il «Måt Cùssi» decide di non svelare la propria identità. Non conosce la lingua italiana. Non possiede lo status di *magghid* che aveva negli *shtetl* dell'Europa orientale. Non può adattarsi alla normale vita lavorativa della città in cui vive (Mantova), dove pullulano i piccoli commercianti e i grandi borghesi; una realtà, questa, che non conosce personalmente e non può capire. La piccola realtà produttiva della *cheilà* gli è estranea, ma il «matto» Cuzzer decide comunque di vivere a stretto contatto con gli ebrei italiani. Ne emerge un quadro ironicamente desolante, dove i piccoli interessi di bottega hanno spesso il sopravvento sulla vita spirituale comunitaria. Il *magghid* non sembra interessarsi molto alle piccole beghe fratricide fra

i commercianti ebrei, cui assiste da spettatore disinteressato. Non sembra nemmeno particolarmente interessato alla vita culturale della *cheilà*, tanto da disertare le riunioni dei circoli culturali o le conferenze dei rabbini. Vive in un mondo tutto suo. Reca su di sé il fardello di una pesante eredità che accompagna la sua famiglia da generazioni: quella di predire le disgrazie. Tutti pensano che sia un pazzo che farnetica parole incomprensibili. La «rivelazione» di questo fardello avviene unicamente sul letto di morte, quando la casuale presenza di un ebreo israeliano permette alla *cheilà* di capire chi si cela dietro il vecchio santone che fabbrica origami di carta. La morte lo coglierà nel 1929, l'anno che segnerà la crisi economica del mondo occidentale e che farà in modo di avvicinare fra di loro i membri della comunità ebraica. Isaac Cuzzer Prossnitz se ne andrà con una predizione che segnerà la fine della *cheilà*. Si salverà dalla deportazione un unico ebreo, in parte simile a lui, che ha avuto l'incosciente audacia di riportare sulla sua lapide l'ultima parola pronunciata: 1944.

Il «Màt Cùssi» è un altro esempio di «ebreo errante». La sua «casa» si divide fra la tradizione ebraica ashkenazita e la residenza italiana. La sua «erranza» consiste nel peso di una tradizione millenaria: la continua irrequietezza diasporica e la fuga continua dalle intolleranze dei popoli ospitanti. Questo fardello rappresenta un onere, non certo un onore: Isaac abbandona le proprie previsioni cabbalistiche e vaticinatorie per perdersi nella più profonda provincia ebraica occidentale. Qui scopre, però, che di «ebraico» vi è ben poco: scarsa devozione religiosa, grande litigiosità e ansia di integrazione caratterizzano la locale *cheilà*. Decide però di continuare la propria vita lontana dalla sua patria effettiva: quella «yiddishkeit» spirituale e fantastica che porterà sempre nel suo cuore. Si riconosce nell'innocenza dei bambini, ancora «immuni» dalla lotta per l'esistenza degli adulti. L'«ebreo errante» è un personaggio chagalliano che vive in un mondo tutto suo: non è un pazzo alienato, ma semplicemente un uomo semplice e dal cuore semplice. Assai rispettato nel suo *shetl* per le sue doti intellettuali, decide di accudire a suo modo la sua nuova *cheilà*. Non sarà in grado, però, di salvare dall'«illusione» dell'assimilazione. Isaac muore ben prima della Seconda guerra mondiale, com'è anche successo al signor Alzheryan. Pur vaticinando sul letto di morte la data della deportazione dei suoi correligionari, sembra quasi che abbia voluto salutare nel 1929 la fine di un mondo – anche economico – che aveva visto l'irresistibile ascesa della finanza e del commercio ebraici. Con la sua morte tramonta per sempre non solo una figura di riferimento di un mondo antico, ma anche l'idea di «erranza» etica che egli incarnava. Il «pazzo» visionario saluta così il mondo «reale» nell'unico modo che conosce: con una tragica premonizione sul destino degli altri «erranti», nell'anniversario della nascita di Adolf Hitler, di colui che avrebbe dato il colpo di grazia definitivo alla diaspora ebraica ottocentesca.

IV.8 Considerazioni conclusive

Il romanzo dell'«ebreo errante», partito da una certa vena esotico-levantina, si conclude inevitabilmente su tematiche legate all'Olocausto e alla crisi della diaspora ebraica. Le diverse maschere assunte da Assuero ne mettono in mostra un'inquietudine spaziale figlia di una condanna che possiamo definire storica e mitologica: le vicende storiche hanno privato il popolo ebreo di un «asilo sicuro», lasciandolo in balia delle popolazioni ospitanti; le vicende mitologiche hanno enfatizzato l'assenza di pace esistenziale di un'intera nazione religiosa. In apparenza, è proprio l'assenza di confini ben precisi a definire l'«ebreo errante»: si tratta, in definitiva, di un personaggio condannato al movimento e all'instabilità. Lo possiamo immaginare come un mercante, un finanziere, un banchiere, un esteta, una «prostituta», un santone, una guida turistica, oppure un ciabattino. Tutti non posseggono quella stabilità fornita da un'esistenza radicata e «normale»: non hanno rapporti sentimentali saldi, non posseggono una casa sicura. Il viaggio è una necessità, se non il loro destino. Vi sono, naturalmente, delle eccezioni e delle sfumature nei personaggi qui affrontati: Norah è una ragazza sospesa fra due mondi; Manasse cerca nell'amore un'assimilazione impossibile; Abram è un commerciante senza scrupoli askhenazita di nascita, ma «sefardita» d'azione; Rossana è una indefessa studiosa e lavoratrice italoфона *in partibus infidelium*; Alzheryan e Leon sono due finanzieri di successo; David è un amante senza fissa dimora; Isaac è uno studioso in fuga dalle proprie qualità. Questo bisogno di movimento finisce per rendere labili e instabili i loro rapporti umani. Sono «persone» dotate di una propria individualità: il mito non è riuscito a de-umanizzarle. Semmai, è riuscito unicamente a privarle di uno «spazio sicuro» (non a caso, quasi tutti periscono al termine della loro storia). Leon sembra rinascere a nuova vita in Israele, ma si tratta – come abbiamo cercato di mostrare – un effetto quasi collaterale della sua «eternità».

L'eternità dell'«ebreo errante» si riverbera sulla sua appartenenza nazionale. Se lo spazio non è in grado di delimitarlo adeguatamente, se non resta che un retaggio comune disperso nella memoria di decine di generazioni o nel messaggio escatologico cristiano, allora è il tempo la vera dimensione individuale e nazionale dell'«ebreo errante». È il tempo circolare del mito a definire le sue gesta, quello interno alla mente umana: l'ebreo si muove all'interno di una realtà che non conosce sviluppi o evoluzioni, proprio perché il suo destino è segnato da una realtà primigenia atemporale. L'«ebreo errante» diventa dunque il membro di una «nazione atemporale», cioè di un gruppo di individui legati da un racconto fuori del tempo. Ma è anche e soprattutto una sineddoche della condizione umana. Se nel passato il movimento era considerato una sorta di «maledizione», nel presente è diventato una sorta di destino comune a tutto il genere umano. L'«ebreo errante» rappresenta dunque tutte le tensioni inesprese della condizione umana contemporanea, ne è una sineddoche: è l'emblema di un'esistenza che si ripete eternamente senza

mai raggiungere una fine (una salvezza, una redenzione) o un fine (il miglioramento del genere umano). È la condanna definitiva del «progresso» o del «regresso» umano, imposto al Novecento dai tristi eventi bellici. Appartenendo a una dimensione pre-scientifica e a-razionale, il mito dell'«ebreo errante» segna le vicende storiche del popolo ebreo: il percorso lineare terra-esilio-terra non funziona più, perché al suo posto vi è quello esilio-terra-esilio. Se l'esilio è la dimensione spazio-temporale del popolo ebreo, l'«ebreo errante» è destinato a vivere eternamente in questo mondo. Non vi sono tragedie o commedie capaci di racchiuderne adeguatamente il significato. Perché l'«erranza» è veramente «diabolica».

Capitolo 8. *Il romanzo d'Israele*

Giudei, zeloti e sabra in Eretz

I. Prima e dopo la diaspora: l'ebraismo nella Terra di Canaan

I romanzi italiani novecenteschi dedicati al personaggio ebreo hanno avuto prevalentemente un'ambientazione esilica e contemporanea, uno spazio «straniero» e un tempo «presente». Finora sono mancati i richiami al passato e alle origini storiche del popolo ebreo, se non nella forma di echi di una (presunta) integrità (e identità) religiosa molto forte. Abbiamo visto il carattere ebreo ricercare una faticosa integrazione nazionale all'inizio del Novecento, apparire come un elemento sovvertitore dell'ordine precostituito nel primo dopoguerra, incarnare la crisi di valori dell'uomo contemporaneo, affrontare e rielaborare il trauma della persecuzione antisemita, cercare una tragica vicinanza con l'Italia fascista o incarnare il sempiterno mito dell'«ebreo errante». Se la diaspora può essere considerata un'enorme «età di mezzo» ebraica, cioè un medioevo caratterizzato dalla cattività e dall'elaborazione di una nazionalità religiosa in chiave prettamente difensiva¹, quella antecedente può essere letta come l'età del radicamento nella terra avita, nella perfetta corrispondenza tra nazione e territorio, fra terra e redenzione². Parliamo, in altre parole, del periodo precedente la distruzione del Secondo Tempio (anno 70 dell'era cristiana), dell'epoca in cui l'ebraismo ha vissuto, con alterne vicende, nella propria patria storica d'elezione, la terra di Canaan. Ma l'età contemporanea ha saputo fornire il «ritorno» all'età del radicamento territoriale, nella forma della costruzione dello Stato d'Israele. Dopo circa venti secoli di esilio si ricostituisce la sinergia fra terra e religione ebraica non più sotto un cielo alieno o nemico. Si tratta di *Eretz*, la terra d'Israele, l'antica, nuova terra³, il luogo della speranza di una nuova vita per un'identità etnico-religiosa quasi del tutto spazzata via dalla barbarie nazionalista, comunista e ideologica novecentesca.

Ma Israele vuol dire tante cose, anche e soprattutto per il cristianesimo. Ecco innervarsi due possibili filoni narrativi: il primo narra le convulse vicende dell'ebraismo post-egiziano e

1 Cfr. A. Dieckhoff, *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993.

2 Cfr. R. Guolo, *Terra e redenzione. Il fondamentalismo nazionalreligioso in Israele*, Milano, Guerrini e Associati, 1997.

3 Cfr. T. Herzl, *"Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen". Eine Text-Bild-Monographie*, herausgegeben von J. H. Schoeps, Wien, Brandstätter, 1995.

pre-romano (da Mosè e Bar Kochbà, dalla costruzione del Primo alla distruzione del Secondo Tempio); il secondo si sofferma sulla nascita e la vita del giovane stato d'Israele (dal 1948 agli accordi di Oslo). Come vedremo, entrambi questi fili conduttori hanno rappresentato il terreno fertile di opere romanzesche appartenenti prevalentemente al genere storico-religioso (nel primo caso) o a quello epico-avventuroso (nel secondo). Ma sarebbe riduttivo non considerare – quantomeno per ciò che riguarda il primo filone – la rilevanza assunta dal «trapasso» cristiano. In altre parole, il romanzo storico ambientato nell'Antico Israele subisce un'accelerata tematica grazie all'avvento della religione cristiana. Il «filone cristiano» rappresenta una sorta di trait d'union fra l'antica storia degli israeliti e la moderna epopea dei *sabra* (gli ebrei nati in Israele)⁴, perché tenta di «universalizzare» la storia ebraica dell'epoca romana; perché segna la crisi definitiva dell'ebraismo antico; perché ne accelera la diaspora, e perché introduce il tema classico dell'«antigiudaismo religioso»⁵. La rilevanza narrativa del «filone cristiano» è spiegabile anche grazie al contesto religioso e culturale italiano, dove forte è la presenza del cattolicesimo romano nell'immaginario collettivo. Mentre nei precedenti capitoli abbiamo di volta in volta rilevato l'esistenza di alcuni stereotipi ebraici e antiebraici nell'elaborazione dei personaggi, richiamandoli a presunti «peccati originali» o a distorte e strumentali considerazioni di una salda minoranza etnico-religiosa, adesso è possibile osservare e valutare direttamente le forme narrative che hanno alimentato l'identità ebraica nel romanzo italiano novecentesco. Se il filone vetero-israelita inizia con l'epopea mosaica e termina con la distruzione romana (adeguatamente «preparata» dall'avvento del cristianesimo), quello neo-israeliano inizia con la distruzione della millenaria diaspora ebraica per concludersi con la possibile risoluzione di un conflitto nazionale, culturale e religioso: la «redenzione» d'Israele.

Il «romanzo d'Israele» può essere considerato una commistione fra la letteratura religiosa, quella pedagogico-educativa, quella storica e d'avventura. I primi due generi furono preponderanti nella prima parte del secolo scorso, incentrati – per l'ovvia ragione che lo Stato d'Israele non esisteva ancora – nella narrazione della storia d'Israele nel periodo pre-esilico. Gli ultimi due, invece, si fecero progressivamente strada nel secondo dopoguerra, finendo per divenire parte integrante della letteratura di consumo. Il tema letterario d'Israele è andato incontro a una sorta di «desacralizzazione» o «disincantamento» dovuti alla crescente secolarizzazione del mondo contemporaneo e all'incipiente epopea israeliana. Questo non significa che siano scomparsi i romanzi religiosi ambientati in epoca vetero- o neo-testamentaria, ma che la loro funzione educativa e agiografica si è andata progressivamente indebolendo o trasformando in una sorta di metafora della condizione umana contemporanea⁶. Di contro, si è

4 Cfr. O. Almog, *The Sabra. The Creation of the new Jew*, translation by H. Watzman, Berkeley (California), University of California Press, 2009.

5 Cfr. P. Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

6 Cfr. F. Parmeggiani, *Lo spessore della letteratura. Presenze neotestamentarie nella narrativa italiana degli anni*

andato rafforzando il genere storico e avventuroso, che ha trovato un'ambientazione adeguata non soltanto nel Nuovo Israele ma anche in quello Antico (come testimoniano i romanzi di Bruno Tacconi). Tutto questo ha determinato un progressivo indebolimento degli elementi più specificamente etnici e religiosi a favore di ritratti psicologici talora molto complessi (come nel caso del *Giuda* di Lanza del Vasto), talora decisamente piegati alla dinamica dell'intreccio (come le *spy-story* postbelliche). Il personaggio ebreo, in precedenza utilizzato come intransigente sostenitore del Dio unico in mezzo al paganesimo antico oppure come un acerrimo nemico del cristianesimo, si è sganciato da connotazioni morali (o immorali) per diventare un carattere amorale, nietzscheanamente al di là del bene e del male, tutto proteso a scongiurare intrighi o ad affermare la propria forza e la propria (relativistica) concezione del diritto dei popoli⁷.

La crescente «umanizzazione» e «democratizzazione» del «romanzo d'Israele» è in larga misura addebitabile alla cangiante condizione dell'ebraismo contemporaneo, protagonista in prima persona sulla scena politica planetaria. Se i primi affreschi letterari vetero-testamentari sono il frutto dell'afflato spirituale degli autori, più interessati a presentare i colori dell'ambientazione antica e i sentimenti religiosi dei protagonisti che a verificare l'esatta corrispondenza storica delle proprie costruzioni narrative, i romanzi neo-testamentari hanno pressoché l'unanime obiettivo di raffigurare la nascita del cristianesimo e i contrasti esistenti all'interno del mondo antico (ebraico e romano, in particolare), mettendo – ovviamente – in buona luce la figura di Gesù di Nazareth. Il grande cambiamento inferto nella storia ebraica novecentesca dall'Olocausto e dalla nascita dello Stato d'Israele si è riflesso sia nel mutamento dei caratteri ebrei (ora non più israeliti o semplici giudei ma israeliani e *sabra*)⁸, sia nelle ambientazioni dei romanzi: il moderno paesaggio israeliano non ha quasi nulla a che vedere con la realtà pseudo-bucolica tratteggiata dai cantori delle gesta israelite o della passione di Gesù. Ci troviamo di fronte a un paese moderno, in parte agricolo per ragioni utopistiche, in parte industriale o in fase di rapido sviluppo dell'high-tech, che cerca di difendere e affermare se stesso di fronte alla «barbarie» araba e all'ostilità – se non indifferenza – del mondo occidentale. Infine, non va dimenticato una nota sociologica: nel periodo di nostro interesse (1917-1992) non ci risulta che nessuno scrittore ebreo italiano o di lingua italiana si sia cimentato nella delicata ricostruzione di affreschi storici oppure nella narrazione dell'epopea israeliana. Forse perché il tema è stato ritenuto delicato (vedi il possibile scontro con lo storicismo cristiano), forse perché di scarso interesse per i lettori ebrei (poco interessati al passato), forse per l'esigenza di non

Sessanta e Settanta, Ravenna, Longo, 2007; P. Gibellini, N. Di Nino (a cura di), *La Bibbia nella letteratura italiana*, Brescia, Morcelliana, 2009.

7 Cfr. S. Sofer, *Zionism and the Foundations of Israeli Diplomacy*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press, 1998.

8 Sull'uso (e abuso) dei termini ebreo e giudeo (in italiano pressoché sinonimi) si veda lo studio di G. Harvey, *The True Israel. Uses of the name Jew, Hebrew and Israel in ancient Jewish Christian Literature*, Leiden, Brill, 1996.

«profanare» una storia e una lingua sacre, sta di fatto che il «romanzo d'Israele» – almeno in Italia – è stato esclusivo appannaggio di scrittori non ebrei (cattolici, laici o atei che fossero)⁹.

Il romanzo religioso d'ascendenza biblica (da non confondersi con il romanzo religioso *tout court*)¹⁰ fa il proprio ingresso nella narrativa italiana contemporanea sul finire dell'Ottocento. Il «merito» è addebitabile in larga parte alla produzione apologetica gesuitica. Padre Giovanni Giuseppe Franco, autore del citato *Massone e Massona* (1887-1888), pubblica dapprima *Tigranate* (1868), poi *Al domani del diluvio* (1893). Entrambe queste opere, apparse inizialmente a puntate su «Civiltà Cattolica» e tradotte in molte lingue occidentali (spagnolo, tedesco, inglese), presentano i due bastioni dello storicismo gesuitico: la progressiva affermazione del cristianesimo quale universalizzazione, superamento e inveramento del particolarismo religioso ebraico e del diritto romano (*Tigranate* è un acerrimo avversario di Giuliano l'Apostata)¹¹; l'idea del Dio unico quale chiave di volta della futura affermazione del monoteismo ebraico e cristiano (Ben Sale, principe di Ur, è consigliere della monarchia babilonese)¹². Questa stagione letteraria non ha avuto molto seguito: salvo alcune eccezioni (*Giuditta* di Donato Cuono nel 1923; *Marco e Rachele* di Ugo Mioni nei primi anni Trenta)¹³, i primi decenni del Novecento vedranno quasi esclusivamente il fiorire di romanzi religiosi d'ambientazione contemporanea (come i lavori di Antonio Fogazzaro)¹⁴. In Europa, dopo il noto *Quo vadis?* del polacco Henryk Sienkiewicz (1896), premio Nobel per la letteratura nel 1905, dovremo aspettare la tetralogia *Giuseppe e i suoi fratelli* di Thomas Mann (1933-1942) per riassaporare un grande e maestoso affresco biblico. Non va dimenticata la scarsa o pressoché nulla esistenza, anche a livello europeo, di autori ebrei che si siano cimentati in ricostruzioni vetero-testamentarie prima della Seconda guerra mondiale¹⁵. Fa eccezione l'affresco storico ottocentesco di Abraham Mapu *Ahavat Zion* (L'amore di Sion, 1853)¹⁶. Nel periodo interbellico

9 Una parziale eccezione è rappresentata dal racconto biblico-mitologico di Giacoma Limentani, *Il grande seduto*, Milano, Adelphi, 1979.

10 Il romanzo religioso in Italia ha alcuni illustri antenati: si pensi alla *Maria Maddalena peccatrice e convertita* di Antonio Giulio Brignole Sale (1636), sino ai notissimi *Promessi Sposi* di Alessandro Manzoni (1840-41) e, nel secolo passato, a *Il Santo* di Antonio Fogazzaro (1905). Non esistono, a nostra conoscenza, studi che si siano occupati sistematicamente del romanzo religioso italiano: a parte il lavoro d'insieme di Luigi Visconti del 1906 (*Il romanzo religioso in Italia e fuori*), esiste il più recente lavoro di Elisabetta De Troja del 1980 (*La meraviglia de la santità*), dedicato però al solo romanzo religioso barocco.

11 Cfr. G.G. Franco, *Tigranate (racconto storico dei tempi di Giuliano l'Apostata)*, Napoli, Tasso, 1868, 4 voll.

12 Cfr. id., *Al domani del diluvio (racconto preistorico)*, Roma, tipografia Artigianelli di S. Giuseppe, 1893.

13 Cfr. D. Cuono, *Giuditta (romanzo storico)*, Napoli, P. Federico e G. Ardia, 1923; U. Mioni, *Rachele (romanzo storico)*, Alba, Pia Società San Paolo, 1930; id., *Marco (romanzo storico del primo secolo)*, Alba, Pia Società San Paolo, 1932.

14 Cfr. P. Marangon, *Il modernismo cent'anni dopo. Cultura religiosa e paradosso cristiano nel "Santo" di Antonio Fogazzaro*, Bologna, EDB, 2005.

15 Cfr. T.R. Wright, *The Genesis of Fiction. Modern Novelists as Biblical Interpreters*, Burlington (Vermont), Ashgate Book, 2007, pp. 85 ss. Sul caso francese si veda M. Samuels, *Inventing the Israelite. Jewish Fiction in Nineteenth-Century France*, Stanford (California), Stanford University Press, 2010. Sul caso tedesco si veda J.M. Hess, *Middlebrow Fiction and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford (California), Stanford University Press, 2010.

16 Cfr. A.T. Levenson, *The Making of Modern Jewish Bible. How Scholars in Germany, Israel, and America*

appare *Sansone il nazireo* del politico ebreo sionista – e secolarizzato – Vladimir Ze'ev Jabotinsky (1880-1940), edito dapprima in russo a Parigi nel 1925, poi tradotto in varie lingue (eccezion fatta per l'italiano)¹⁷.

L'obiettivo di questo capitolo è quello di tratteggiare le diverse sfaccettature del «romanzo d'Israele» nel corso del secolo passato. Partiremo soffermandoci sui romanzi dedicati alla storia dell'Antico Israele (all'interno del quale, per le ragioni summenzionate, rientrano anche le tematiche neo-testamentarie): il *Giuda* di Giuseppe Lanza del Vasto (1937); *Il pianto del figlio di Lais* (1945) e *Lo sguardo di Gesù* (1948) di Riccardo Bacchelli; *Il medico di Gerusalemme* (1978), *Masada* (1980) e *Salomè* (1983) di Bruno Tacconi. La seconda parte del capitolo affronterà invece la moderna epopea ebraica attraverso un gruppo di romanzi dedicati alle guerre arabo-israeliane: *Un uomo e una donna in Israele* di Vincenzo Buonassisi (1969), *Tempo di amare* di Maria Teresa Dainotti (1976), *Blindati nel Sinai* di Giampaolo Galigani (1976). Concluderemo la nostra disamina soffermandoci su due *spy-story* ambientate in Italia, ma che vedono come protagonisti ebrei israeliani: *L'uomo dell'Haganah* di Franco Enna (1977) e *I giorni dell'inganno* di Andrea Frezza (1990). Al termine del capitolo forniremo i profili dei personaggi ebrei e ci soffermeremo sul particolare nesso fra ebreo e nazione apparso negli intrecci letterari. In particolare, valuteremo se e come sia mutato il rapporto fra l'ebraismo vetero-israelita e quello neo-israeliano alla luce del romanzo italiano novecentesco di matrice non ebraica.

II. Antico Israele

La tematica vetero-israelita, che possiamo suddividere – sulla base del canone cristiano – in Antico e Nuovo Testamento, è stata affrontata da alcuni romanzi pubblicati in Italia a partire dagli anni Trenta del secolo scorso. Accanto alle opere letterarie dedicate ai primi secoli dell'era cristiana, di natura agiografica e apologetica (come i citati romanzi di Ugo Mioni e *Gli ariani* del padre scolopita Tommaso Catani del 1919)¹⁸, è la presenza di Giuda Iscariota a rappresentare un filone narrativo ben saldo: ci troviamo di fronte al tentativo di raccontare le inquietudini e le debolezze dell'uomo contemporaneo alla luce del «traditore» per eccellenza. Oltre all'opera di Lanza del Vasto vanno segnalati, infatti, altre opere narrative: *Il romanzo di Giuda* di Gino Valori (1943), *L'oro di Giuda* di Vanna Spagnuolo (1955), *La breve estate di Giuda* di Teresio Zaninetti (1968), *La gloria* di Giuseppe Berto (1978) e *Trenta Denari* di Ferruccio Ulivi (1986)¹⁹. Nel

Transformed an Ancient Text, Plymouth (UK), Rowman & Littlefield Publishers, 2011, pp. 117 ss.

17 Cfr. V. Zabolinskij (Altalena), *Samson Nazorej*, Berlin, Slowo, 1927.

18 Cfr. T. Catani, *Gli ariani (romanzo storico-religioso)*, Firenze, Libr. Calsanziana, 1919.

19 Cfr. G. Valori, *Il romanzo di Giuda*, Roma, Stella, 1943; V. Spagnuolo, *L'oro di Giuda*, Milano, Gastaldi, 1955; T. Zaninetti, *La breve estate di Giuda*, Milano Convivio Letterario, 1968; G. Berto, *La gloria*, Milano,

secondo dopoguerra compare prepotentemente un filone vetero-testamentario che possiamo definire autoctono. I suoi artefici sono l'ultimo Bacchelli (legato tuttavia al vecchio filone storico-religioso) e, tre decenni dopo, il dentista Bruno Tacconi e i suoi romanzi d'avventura ambientati nel Medio Oriente semitico. In concomitanza con il Concilio Vaticano II (1962-65) compaiono alcune opere narrative dedicate a singole personalità vetero-testamentarie, come il *Giobbe* di Giovanni Battista Angioletti (1955)²⁰, il *Davide* dell'esule livornese Carlo Còccioli (1976)²¹, il *Vangelo secondo Maria* di Barbara Alberti (1979)²² e la produzione adelphiana a cavallo tra saggistica e narrativa dell'italo-ungherese Mario Brelich (*Il sacro amplesso*, 1972; *L'opera del tradimento*, 1975; *Il navigatore del diluvio*, 1979; *Giuditta*, 2008), particolarmente apprezzato dallo storico delle religioni Károly Kerényi²³. Abbiamo deciso di soffermarci su tre autori, emblematici di tre modi differenti di guardare e intendere il romanzo dell'«Antico Israele»: Giuseppe Lanza del Vasto e il suo *Giuda* esistenzialista; Riccardo Bacchelli e gli amori elegiaci dei suoi due romanzi religiosi postbellici; Bruno Tacconi e l'«urbanizzazione» del romanzo di consumo vetero-testamentario.

II.1 Giuseppe Lanza del Vasto e l'«umanismo» religioso di Giuda Iscariota

Figura intellettuale polivalente del secolo scorso, filosofo, poeta e scrittore piuttosto originale²⁴, Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto è stato autore di un romanzo autobiografico dedicato al «traditore» per eccellenza che getta una luce diversa sulla società giudaica dell'epoca romana. Nato a San Vito dei Normanni nel 1901 da un esponente della nobiltà siciliana e della nobiltà belga, Lanza del Vasto studia al liceo Condorcet di Parigi, poi filosofia a Firenze e a Pisa. Dopo la guerra italo-abissina del 1936 decide di partire per l'India con l'obiettivo di conoscere il Mahatma Gandhi (utilizzando in parte i proventi della vendita del manoscritto di *Giuda* a una facoltosa amica). La lezione della «nonviolenza» gandhiana lo porterà, dopo ulteriori viaggi in Terra Santa, alla fondazione di comunità rurali, autarchiche ed egualitarie di carattere utopistico. Malgrado lo scetticismo generale delle figure di punta del cattolicesimo intellettuale e politico mondiale (come Simone Weil), Lanza del Vasto sarà attivo in numerose agitazioni nonviolente

Mondadori, 1978; F. Ulivi, *Trenta denari*, Milano, Rusconi, 1986. Sulla figura di Giuda più in generale si veda P.-E. Dauzat, *Giuda. Dal Vangelo all'Olocausto*, Roma, Arkeios, 2008.

20 Cfr. G.B. Angioletti, *Giobbe uomo solo*, Milano, Bompiani, 1955.

21 Cfr. C. Còccioli, *Davide*, Milano, Rusconi, 1976. Di tema ebraico sono anche i romanzi *Documento 127* (Firenze, Club degli autori, 1970) e *Le case del lago* (Milano, Rusconi, 1980).

22 Cfr. B. Alberti, *Vangelo secondo Maria*, Milano, Mondadori, 1979. Dell'Alberti si ricorda un altro romanzo che vede come protagonista una bambina durante la persecuzione nazifascista: *Dispetti divini*, Venezia, Marsilio, 1989.

23 Cfr. K. Kerényi, *Postilla a M. Brelich, Il navigatore del diluvio*, Milano, Adelphi, 1979, pp. 155-156.

24 Sulla figura di Lanza del Vasto si veda D. Abignente e S. Tanzarella (a cura di), *Tra Cristo e Gandhi. L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003; A. Fougère et C.-H. Rocquet, *Lanza del Vasto, Pèlerin, patriarcale, poète. 1901-1981*, Paris, Brouwer, 2003; D. Vigne, *La relation infine. La philosophie de Lanza del Vasto*, Paris, Cerf, 2008; A. Drago e P. Trianni, *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente ed Oriente*, Milano, Jaca Book, 2009.

contro i massacri francesi in Algeria, la proliferazione delle armi nucleari e durante il Concilio Vaticano II. L'infaticabile viaggiatore si spegnerà a Murcia nel 1981. Lanza del Vasto è autore di versi, opere in prosa e saggi in lingua italiana e francese: *Conquiste di vento* (versi, Firenze 1927), *Giuda iscariota* (romanzo, Bari 1937), *Le pèlerinage aux sources* (saggio, Parigi 1943), *Principes et préceptes du retour à l'évidence* (saggio, Parigi 1945), *Ritorno alle sorgenti* (saggio, Milano 1949), *Vinôbâ, ou le nouveau pèlerinage* (saggio, Parigi 1954), *Approches de la vie intérieure* (saggio, Parigi 1962), *Technique de la non-violence* (saggio, Parigi 1965), *Pour éviter la fin du monde* (saggio, Parigi 1971), *Il canzoniere del peregrin d'amore* (versi, Milano 1979), *L'Arche avait pour voilure une vigne* (saggio, Parigi 1978).

Che il *Giuda* di Lanza del Vasto sia un romanzo «rivoluzionario» e dirompente lo si intende sin dall'avvertenza introduttiva:

Se crediamo in Gesù Cristo, chiaro è che dobbiamo credere in Giuda.

Se Gesù è Figlio di Dio e Redentore del mondo, ne segue per logica conseguenza che Giuda è l'universale onnipresente amico del bacio.

Se il vangelo è ordinato al nostro insegnamento in ogni sua parte, i pochi ma precisi e ripetuti passi che dicono di lui riguardano pure noi.

Giacché era ed è uomo come noi, anzi più, scelto fra tutti a figurare i dodici.

Perché?

[...] Perché Giuda era ed è uno di noi²⁵.

Queste espressioni altisonanti ci permettono di comprendere alcune cose: il romanzo è profondamente autobiografico (descrive una crisi di coscienza personale); l'autore tende a identificare con Giuda se stesso e tutta l'umanità irredenta; si tratta di un romanzo religioso di ambientazione neo-testamentaria; saprà forse raccontarci qualcosa di importante sul giudaismo antico. Contrariamente a quanto si possa pensare, il romanzo di Lanza del Vasto narra sì la storia del dodicesimo apostolo in prima persona, ma non trae affatto ispirazione da opere apocrife o non riconosciute dal corpus teologico cristiano: quantomeno non dal *Vangelo di Giuda*, per esempio, scoperto negli anni Settanta del secolo scorso, produzione gnostica del II secolo dell'era cristiana che prende chiaramente le difese dell'apostolo «traditore», facendone una sorta di strumento divino²⁶. Il romanzo di Lanza del Vasto ripercorre la vita di Giuda partendo dal suo difficile rapporto con Giovanni Battista sino al suicidio finale, una sorta di catastrofe annunciata nel XX secolo dal proliferare delle eresie cristiane (e pagane), nonché una critica indiretta agli aspetti più deleteri e paralizzanti del protestantesimo luterano²⁷. La concezione antroposofica del

25 G. Lanza del Vasto, *Giuda*, Milano, Jaca Book, 1990, p. 7.

26 Cfr. R. Pazzi, *Vangelo di Giuda*, Milano, Garzanti, 1989.

27 Si confronti la lettera di Jacques Maritain a Lanza del Vasto del 5 maggio 1939, posta in appendice al *Giuda* (p. 231).

protagonista è racchiusa in una considerazione iniziale, fatta nel deserto, luogo ideale per riflettere silenziosamente su se stesso:

L'omo è animal curioso di piaceri. Ma dopo il piacere viene il dolore. Il dolore è un mal di testa o un mal di pancia o un rimorso. Par che venga per caso – ma il caso nasconde la legge del compenso. Colui che spensieratamente cerca l'uno, cade nell'altro all'impensata, e può darsi che si faccia male davvero cadendo nel dolore all'impensata. Ma l'omo intelligente conosce la legge del compenso e se ne vale: prende con misura e in tempo dovuto dispiaceri di sua scelta per prepararsi i piaceri che spera. Ricerca cauto il disagio cosicché per legge di compenso gli capiti dolcezza e venga come grazia quando meno se l'aspetta e venga in fondo invece che dapprima. Omo di gusto è colui che rifiuta i sollazzi non difficili né rari. Giuda è giunto al sommo del buon gusto. Che cerca Giuda nel deserto? Il suo piacere²⁸.

Piano piano entriamo in contatto con la contorta psicologia del protagonista. Giuda vede nel «santo» Giovanni un uomo crudele, non perché uccide con la spada ma proprio perché è un uomo giusto: «E io t'amo per questo, Giovanni! io non amo la bona gente. Capponi, castroni, pecoroni, io non amo la bona gente! Ognuno che rispetto possiede la sua cattiveria se pur la tiene per uso proprio, per intimo godimento o per decorazione...»²⁹. Ebbro della gloria fornitagli dalla vicinanza col Battista, Giuda torna a Càriot (suo luogo natio) dal patrigno Simone, un probò mercante, per cui nutre un profondo disprezzo³⁰. La solitudine intellettuale di Giuda è anche fonte della sua smisurata considerazione dei suoi sentimenti: una volta resosi conto dell'«inumanità» del Battista (un «santo» incapace di affrontare la vita), cerca di smascherarlo di fronte a tutti i credenti. Ma ne è scacciato come colui che tradirà il figlio dell'uomo con un bacio. Giuda è profondamente deluso: sente di essere in grado di amare veramente qualcuno (Giovanni, una donna che lo accudisce, e così via), ma viene scacciato come una bestia indegna³¹. «Saggio colui che rifiuta d'indossare un personaggio, – che s'accontenta di fare la parte dell'omo. L'omo può voler fare un qualunque personaggio per parlare, pensare, vedere come fosse. Ma per il fatto che ha voluto essere, sa di non essere. Essere è il caso della pietra e della feccia. Sarebbe il caso di Dio se per caso fosse. Ma l'omo è superiore a quelle cose per leggerezza: non è: passa. Fischia, ride, pensa: passa»³². Colto da questa nuova consapevolezza delle cose, decide di ottenere la liquidazione paterna e di darsi finalmente alla bella vita. Amico della «purezza» dei sentimenti (non dei pensieri), decide di circondarsi di lusso, donne e giovinetti: spende una caterva di denaro per oggetti e cose assolutamente inutili³³.

La fine dei sussidi paterni significa anche l'epilogo della «dolce vita» di Giuda. Unitosi a

28 Lanza del Vasto, *Giuda*, cit., pp. 14-15.

29 Ivi, p. 22.

30 Cfr. ivi, pp. 25 ss.

31 Cfr. ivi, pp. 29 ss.

32 Ivi, pp. 32-33.

33 Cfr. ivi, pp. 35 ss.

un filosofo (un certo Teofano, detto il Greco), vive in un lupanare nero leggendo il destino dei soldati sulle loro mani³⁴. Un giorno si reca con una meretrice di nome Maria di Magdala (di cui è profondamente invaghito) all'incontro con Gesù di Nazareth. Nota con curiosità i miracoli che ha effettuato in favore di poveri storpi e paralitici, ma osserva anche la reazione stizzita e preoccupata dei farisei, che accusano lui e i suoi seguaci di blasfemia³⁵. Assente Maria, ormai sua amante, Giuda decide di lasciare il lupanare per mettersi alla ricerca del Rabbi. Convinto inizialmente della vacuità dell'amore universale («odio e amo» era grossomodo il suo motto)³⁶, resta folgorato dal suo aspetto quasi celestiale: «Il suo viso era tale che non lo si poteva giammai obliare, neppur rammemorare, e rimaneva nella mente in bianco, quasi l'ovale perfetto di cui ogni viso umano sia una smorfia derisoria. [...] E come nel sogno di Giuda eravi in questo sguardo un richiamo senza voce»³⁷. Giuda segue Gesù per «vedere» come agisce, finché un giorno, dopo una lunga discussione del Nazareno con scribi e farisei in una città della Giudea, fa conoscenza con l'apostolo Andrea e Gesù, staccatosi da un gruppo, gli si avvicina «come l'amico all'amico e gli disse: “Ti saluto, Giuda” e lo baciò»³⁸.

Giuda, però, cerca in Gesù un maestro e un amico, un uomo che gli insegni a fare miracoli e a conoscere i pensieri degli uomini. Cerca, in altre parole, di assumere uno smisurato potere psicologico manipolatorio. Ma ne resta deluso: il Nazareno continua a raccontare parabole al «popolino» e a celare gli arcani dei suoi poteri: «La dottrina di Gesù era dunque oscura e piena di trappole disposte ad arte, di chiarezza a doppio senso e di semplicità a doppio fondo. Un punto almeno non era oscuro: la ribellione – questa dottrina intentava un processo alla Legge: al Giudizio, ai Giudici, alla Giustizia. [...] Basta dunque essere un santo e vivere di fede, nella fede incrollabile della propria santità, per acquistarsi licenza di fare quantunque mai si voglia senza timori, scrupoli, né rimorsi. È dovere, anzi, rompere tutte le barriere, superare tutte le norme, esercitarsi nell'insolito, esplodere nell'eccesso. Perché la misura della libertà è il vivere senza misura; ecco venuto il regno degli eccessivi, dei violenti che forzano il regno de' cieli. “Noi siamo i folli di Cristo, diceva Guida»³⁹. Giuda ama Gesù in maniera possessiva e patologica: si rende conto che gli altri apostoli sono semplici seguaci («stavano davanti al Maestro come tanti recipienti vuoti nei quali egli si versava»), mentre lui è di un'altra (e ben superiore) «razza»: «amico, perché sapeva darsi, ma non ricevere un altro in sé; amico e alleato nei pericoli, forse un giorno erede e successore. Ma non mai recipiente: nemico piuttosto che recipiente»⁴⁰. Giuda si

34 Cfr. *ivi*, pp. 38 ss.

35 Cfr. *ivi*, pp. 42 ss.

36 Cfr. *ivi*, pp. 47-48.

37 *Ivi*, p. 49.

38 *Ivi*, p. 51.

39 *Ivi*, p. 54-56.

40 *Ivi*, p. 62.

rende conto della sua «diversità» dagli altri discepoli (esemplare è un dialogo con Giovanni)⁴¹, perché ritiene di aver scoperto l'essenza dell'amore: «Gesù sa amare gli omni per tal modo che li distrugga e si sostituisca a loro. Del suo amore si muore: è un vincitore. Non è venuto per portare qui la pace ma la spada»⁴².

Giuda non è semplicemente uno dei dodici apostoli, ma quello che porta maggiore lustro al messaggio di Gesù: per eleganza del suo eloquio e ingegnosità delle sue dimostrazioni seduce molti israeliti nelle sue peregrinazioni in Galilea⁴³. Il figlio di Càriot aspetta che il Nazareno gli confidi i suoi segreti, perché grande è la sua ansia di conoscenza⁴⁴. Un giorno discute con gli altri discepoli circa il loro rapporto con Gesù: bisogna seguire la sua persona, secondo loro, oppure la sua parola, secondo la sua posizione «greca»? La risposta salomonica del Nazareno («Le due cose sono una») lo sprona a redigere un testo composto «al modo degli amuleti babilonesi», che contiene alcune riflessioni trinitarie originali⁴⁵. Le sue dotte e argute espressioni catturano la deboli menti degli altri discepoli, che, dopo un iniziale scetticismo, decidono di servirlo e riverirlo come Gesù⁴⁶. Giuda sogna di essere il Cristo fondatore della nuova Chiesa, ma Pietro critica la sua audacia di spirito e la sua ambizione⁴⁷. Il pensiero della differenza di Giuda viene spazzato via dal ritorno di Gesù. Il ritorno nell'anonimato è una ferita terribile: «Giuda non perdonava a Gesù la sua grandezza. Non gli perdonava d'essere tacitamente, inspiegabilmente, insolentemente più grande di lui. [...] Gesù non vinceva a parole in una disputa, ma colla sua presenza; non intralciava i progetti di Giuda con un'azione contraria, ma gli rovinava col solo apparire il desiderio di metterli in opera. Non vantava una vittoria su di lui, ma con il non accorgersi di vincerlo, lo schiacciava»⁴⁸. Gesù e i discepoli riprendono la predicazione in Giudea e Samaria, dove Giuda, con uno stratagemma, riesce a diventare il tesoriere del gruppo: «Imparava, dai rudimenti, il prezzo del denaro. Aveva un tempo abbandonato un patrimonio, speso una fortuna, era vissuto da mendico, ma ciò non significava che fosse generoso e non amico del danaro»⁴⁹.

Giuda segue la predicazione di Gesù sino alle porte di Gerusalemme, chiedendosi il perché di tanta audacia: «La sua morte non era niente d'irrimediabile perché poteva essere tenuta nascosta; anzi poteva divenire opportuna e ragion di successo. Ma la sconfitta no, il ridicolo no! [...] Ma chi vorrà credere in Gesù se si presenta colle spalle curve? Se si presenta fuggente a gambe levate, chi lo vorrà seguire? Io no! Giuda non ha mai avuto il minimo gusto per i deboli, i

41 Cfr. *ivi*, pp. 67 ss.

42 *Ivi*, p. 72.

43 Cfr. *ivi*, pp. 75 ss.

44 Cfr. *ivi*, pp. 87 ss.

45 Cfr. *ivi*, pp. 101-103.

46 Cfr. *ivi*, pp. 111 ss.

47 Cfr. *ivi*, pp. 121 ss.

48 *Ivi*, p. 134.

49 *Ivi*, p. 147.

miserevoli, i malcapitati. Non andrà mai a porsi dalla parte dei vinti!»⁵⁰. Giuda non sopporta neanche l'«amore platonico» di Maria nei suoi riguardi, ormai privo del tutto della vecchia carnalità⁵¹. La ritrova a casa di Lazzaro, suo fratello, invecchiata, ma sempre desiderabile: «Maria non era più bellissima. Ma il declino della carne rendeva in lei la carne più tenera umile ed intima, e la distrazione fervida dello spirito e il selvaggio pudore più preziosa. Giuda posava su di lei occhi pesanti ed unti»⁵². L'Iscriota ama il Maestro, Lazzaro e Maria di un amore possessivo come può essere quello intellettualmente egoistico. A Gerusalemme, mentre Gesù predica in mezzo alla folla, Giuda s'intrattiene con gli scribi e i farisei: lui, giudeo, non galileo come gli altri, lui dotto e sottile, come può apprezzare i vuoti discorsi del Rabbi?⁵³ Dopo la risurrezione di Lazzaro Giuda inizia a pensare di ritornare all'ordine, di tornare a Càriot a fare il mercante. Caiffa lo convoca per parlargli: riesce a salvare gli altri discepoli sedotti, ma non Gesù:

Tu volevi essere trattato da Maestro, da Dio, ma per quanto tu ti sia voluto elevare al di sopra di me, non potrai impedirmi di farti precipitare di sotto. Chi si eleva sarà abbassato. Vedremo chi di noi due rimarrà in piedi ultimo. Se tu sapessi che ho il potere di farti crocifiggere, ti prosterneresti davanti a me e mi supplicheresti d'allontanare da te quel calice. Ma ciò non varrebbe: voglio essere amato, ammirato, temuto per me stesso. Se tu mi avessi riconosciuto per il potente che sono sotto la veste del più umile fra i tuoi seguaci, avresti oggi ottenuto grazia ai miei occhi. T'avrei tenuto lontano dalla trappola preparata dal nemico. Ma hai sempre voluto ignorarmi. Ora dovrai accorgerti che io sono, che io sono io. Non dico per odio: constato solamente che il naturale andamento delle cose comporta una giustizia. La volontà delle cose sia fatta, non la nostra⁵⁴.

Giuda sente di aver riacquisito e riassaporato la propria libertà. È stato trattato come pari dai sommi sacerdoti. Caifa l'ha definito suo amico. Ha rotto tutti gli incanti del Grande Seduttore⁵⁵. La sera dell'ultima cena Gesù lo indica come il traditore e lo scaccia. Giuda promette vendetta e si reca dai sommi sacerdoti per imbastire l'imboscata nel giardino dei Getsemani. Insieme a Malco, servo di Caifa, si reca all'appuntamento. Ma durante il tragitto è roso dai dubbi e da una voce interiore, che lo intima a non consegnare Gesù ai farisei. Subito dopo la cattura, decide di seguire la sorte del Maestro⁵⁶. Prima al Sinedrio, poi davanti al procuratore romano, Giuda cerca di salvare Gesù, ma i farisei non vogliono più il suo denaro: «Il dolore dell'insensato non ha limiti di senso, non ha rimedio di lacrime, non ha compenso di speranza. È immenso quanto il vuoto nel quale cadono i mondi. Giuda porta in sé tutto il dolore del mondo, il dolore

⁵⁰ Ivi, p. 154.

⁵¹ Cfr. ivi, pp. 166-167.

⁵² Ivi, p. 168.

⁵³ Cfr. ivi, pp. 173 ss.

⁵⁴ Ivi, pp. 190-191.

⁵⁵ Cfr. ivi, pp. 195 ss.

⁵⁶ Cfr. ivi, pp. 202 ss.

non redento»⁵⁷. Lassù sulla croce, Giuda si rende conto di amare Gesù: «La tua morte vergognosa mostra che non sei un dio. E io ti amo perché non sei un dio. Perché sei un omo come me, perché soffri come un omo vero, perché ti hanno abbandonato tutti anche quel Dio che chiamavi Padre, e nulla sai di quella morte ove andiamo tutti. Quando ti proclamavo Dio, non t'amavo come oggi t'amo, o omo torturato per colpa mia»⁵⁸. Come un amante ferito che non è stato mai amato e capito, Giuda decide di porre fine alle sue sofferenze:

Finire, bisogna finire, trovò la corda che gli pendeva al collo, la legò al fico maledetto, al ramo teso sopra il precipizio.

Titubò ansando: «E se, dall'altra parte, dovessi incontrare lui?»

Ma si riprese, fece: no, colla testa, disse con forza: «Credo in te, solo in te, nero e tondo nulla!»

Si lasciò cadere. Il nodo chiuse entro il sacco della pelle l'ultimo grido dell'ultimo orrore⁵⁹.

L'umanità di Giuda va in controtendenza rispetto alle rappresentazioni tradizionali del «traditore» del cristianesimo: il personaggio dei vangeli non appare lo strumento del disegno divino ma una persona in carne e ossa, un intellettuale moderno. In un certo senso, la lettura di Lanza del Vasto sarà antesignana di quella – più nota e vicina a noi – di Giuseppe Berto. Qui Giuda è rappresentato come uno zelota inquieto, primo discepolo di Gesù, strumento della volontà di Dio ignorato dal popolo d'Israele e dagli evangelisti, che lo indicano come pure simbolo del male. Mentre lo scrittore pugliese è più attento a sondare i conflitti interiori di Giuda, Berto è più incline a soppesare la valenza della sua parola. Lanza cerca di «rompere» con la tradizione proprio partendo dell'umanità idiosincratica del personaggio. Berto, più vicino a noi, è paradossalmente più conservatore: si limita a fornire una testimonianza dell'impossibile redenzione attraverso la parola, incapace di «liberare» l'uomo dal proprio passato e dalla propria storia⁶⁰. Non a caso il titolo del suo romanzo è *La gloria*, non semplicemente Giuda; e non è altrettanto casuale che quello della traduzione francese sia stato *Il Vangelo secondo Giuda*: il romanzo narra le vicende di Gesù dal punto di vista di Giuda, non certo i sentimenti di Giuda⁶¹. La chiusa del romanzo è emblematica: Giuda chiede al Signore di non ascoltarlo. L'inquietudine di Lanza, certificata dalla vigilia della Seconda guerra mondiale e dalla partenza per l'Oriente, mostra invece la ricerca di un nuovo modello spirituale: segna l'avvento di una lettura esistenzialistica.

⁵⁷ Ivi, p. 221.

⁵⁸ Ivi, p. 222.

⁵⁹ Ivi, p. 224.

⁶⁰ Cfr. Parmeggiani, *Presenze neotestamentarie*, cit., pp. 97 ss.; E. Artico, L. Lepri (a cura), *Giuseppe Berto. La sua opera*, il suo tempo, Venezia, Marsilio, 1989, pp. 209 ss.

⁶¹ Cfr. B. Westphal, *Roman et Évangile. Transposition de l'Évangile dans le roman européen contemporain*, Limoges, PULIM, 2004, pp. 79-93.

II.2 Riccardo Bacchelli e le ultime vestigia del romanzo storico-religioso

Nel secondo dopoguerra Bacchelli torna a parlare del popolo ebreo tanto nei romanzi, quanto nelle opere teatrali. Accenni all'ebreo moderno finanziere (il *prius* di *Oggi, domani e mai*) sono presenti in *L'incendio di Milano* (1952)⁶², *Il figlio di Stalin* (1953)⁶³ e *Non ti chiamerò più* (1959)⁶⁴. Di particolare interesse è l'opera teatrale *L'alba dell'ultima sera* (1949), dove lo scrittore bolognese – come il *Galileo* di Brecht – affronta il conflitto etico tra scienza moderna e appartenenza nazionale. Benché il protagonista Etzelius, l'incarnazione dello scienziato positivista moderno e agnostico, abbia scelto per il bene (non fornisce al proprio paese un'arma di distruzione di massa), l'emblema del materialismo totalitario moderno è rappresentato dal comandante di un gruppo di disertori giunti dal deserto, che porta il nome sinistro di Asvero. Pur ricattato da Asvero (minaccia di uccidergli la donna amata), Etzelius preferisce non rivelare la formula e muore invocando Dio⁶⁵. Quest'afflato etico-religioso è ben presente nei romanzi d'ambientazione biblica: *Il pianto del figlio di Lais* (1945), *Lo sguardo di Gesù* (1948) e *I cocci di terracotta* (1966)⁶⁶. Il terzo, che narra delle vicissitudini di Giobbe, «eretto a simbolo del dramma quotidiano terrestre»⁶⁷, «pur riconducendosi a questo filone narrativo d'ispirazione biblico-evangelica, costituisce tuttavia – osserva Barzizza – una reinvenzione poetica e romanzesca, tutta bacchelliana, della seconda vita di Giobbe restituita alla serenità dopo la terribile prova della sua nota tribolazione»⁶⁸. Ci occuperemo dei primi due romanzi, dove più chiaro e più diretto è il riferimento alle fonti della storia ebraica e cristiana e il problema del rapporto fra scienza e fede dopo la Seconda guerra mondiale.

II.2.1 *Il pianto del figlio di Lais* (1945)

Romanzo d'ambientazione vetero-testamentaria, *Il pianto del figlio di Lais* è un lungo monologo che descrive l'amore impossibile di Faltiel per Micol. Bacchelli si ispira a un personaggio secondario citato nei libri di Samuele (I, 25, 44; II, 3,14-15). Faltiel, figlio di Lais, del borgo beniaminita di Gallim, viene costretto da re Saul a prendere in sposa la figlia Micol, già moglie di Davide, con il chiaro obiettivo di liberarsi del suo temuto e odiato successore

62 Cfr. id., *L'incendio di Milano*, Milano, Rizzoli, 1963, p. 82.

63 Cfr. id., *Il figlio di Stalin*, Milano, Mondadori, 1963, pp. 19, 107.

64 Cfr. id., *Non ti chiamerò più*, Milano, Mondadori, 1959, *passim*.

65 Cfr. id., *L'alba dell'ultima sera*, Milano, Garzanti, 1949. Su quest'opera di Bacchelli si vedano S. Torresani, *Il teatro italiano negli ultimi vent'anni (1945-1965)*, Cremona, Mangiarotti, 1965, p. 345; F.M. Poli, *La critica unitaria*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1984, p. 51; S. Quasimodo, *Il poeta a teatro*, a cura di A. Quasimodo, introduzione di R. De Monticelli, Milano, Spirali, 1984, pp. 84.

66 Cfr. id., *Lettura della Bibbia*, «Lecture», XXVII, 11, novembre 1972, pp. 783-786. Su questo filone bacchelliano si vedano M. Vitale, *Riccardo Bacchelli. Lo scrittore, lo studioso*, Modena, Mucchi, 1987, pp. 35 ss.; G.M. Bergamo, *Il mio Bacchelli*, Verona, Stamperia Valdona, 1998, pp. 187 ss.

67 Sulla presenza di Giobbe nella letteratura novecentesca si veda E. Castagna, *L'uomo di Uz. Giobbe e la letteratura del Novecento*, Milano, Medusa, 2007.

68 Cfr. Dosi Barzizza, *Bacchelli*, cit., p. 91.

(Davide, già «unto » nuovo re d'Israele da Samuele per il comportamento di Saul, si trovava in terra filisteia alla ricerca della dote). Ma la morte di Saul e la successiva ascesa di Isboset costringerà Faltiel a restituire a Davide l'amata Micol. Partendo da una figura decisamente secondaria dell'età dei Re, lo scrittore bolognese cerca di ritrarre la figura di un uomo sensibile e amorevole schiacciato tra il diritto a una vita felice e il dovere di obbedire agli ordini regali. L'ambientazione biblica (il periodo dei Re, forse quello militarmente e politicamente di maggiore splendore dell'Israele antico) funge da augurio per la futura nascita dello Stato d'Israele ma anche da monito a ciò che potrebbe succedere: una lotta intestina per il potere temporale in cui la figura religiosa di spicco (il profeta e giudice Samuele) viene sopraffatta dalla forza della spada. Forse si tratta di un semplice artificio letterario, ma – dato anche il contesto in cui quest'opera apparve e stanti le testimonianze in nostro possesso – è assai probabile che l'autore abbia voluto lanciare un monito tanto al popolo ebreo (e a ciò che ne rimaneva dopo l'Olocausto), quanto alla società italiana e cristiana più in generale circa i pericoli sempre presenti dalla brama di potere e dall'assenza di considerazione del sentimento umano (e cristiano) per eccellenza: l'amore⁶⁹.

Il romanzo è suddiviso in tre parti. Nella prima l'autore ci descrive la partenza di Davide alla ricerca della dote e la scelta da parte di Saul di dare in sposa la figlia a Faltiel. Faltiel viene descritto come un «pauroso» perché si rifiuta di partire con Davide⁷⁰. In realtà, dietro alla «viltà» di Faltiel si cela una grande consapevolezza dei propri diritti:

Sta di fatto che Lais, suo padre, era stato un uomo all'antica, il quale risolveva ogni faccenda e questione col buon senso e al lume delle vecchie norme e consuetudini: dove non bastassero, colla bontà d'un animo caritatevole. Il figlio invece era sempre a cavallo della giustizia ed armato di articoli di legge e di diritto; ma però, la legge e l'equità egli non le intendeva né le usava soltanto a proprio favore: le rispettava anche quando parlavano a suo svantaggio, e, pure in tal caso, liberamente e di buon animo. E questo vero amore della giustizia, anche più raro della giustizia medesima, gli illuminava il viso severo ed arcigno, gli rideva in esso, quando la esercitava con bella imparzialità, d'una letizia quieta ed intensa, che lo imbelliva⁷¹.

Faltiel non è un uomo che spicchi per doti fisiche o militari: è piccolo, smunto, poco incline all'uso della violenza per la risoluzione delle controversie⁷². È rispettato non solo nella sua Gallim ma anche alla corte di Gabaa per la «sodezza del suo giudizio» e per «l'esatta cognizione» che aveva in materia giuridica e fiscale⁷³. In assenza di Davide, Saul decide di rimaritare la propria figlia, colpevole d'aver salvato il marito e di amarlo contro la volontà paterna, dandola «a uno che doveva apparire al noto orgoglio di lei un inferiore e un pusillo, ed

69 Cfr. G. Ramella, *La religiosità di Riccardo Bacchelli*, Torino, Centro Pannunzio, 2009.

70 Cfr. R. Bacchelli, *Il pianto del figlio di Lais. Storia di un antico amore*, Milano, Garzanti, 1945, pp. 20 ss.

71 Ivi, pp. 34-35.

72 Cfr. *ibidem*.

73 Cfr. ivi, p. 45.

oltre ad oltraggiar di rimbalzo Davide, doveva cadere su di uno che non potesse insuperbirne, comprendendo, senza arrischiarsi a rifiutarle, le ragioni, umilianti anche per lui, che le dettavano. Né troppo basso, insomma, né troppo alto»⁷⁴. Ma come «eguagliare» Davide, il prode, l'uomo di guerra? Come offendere e mortificare efficacemente l'orgoglio di Micol? Il ministro dei tributi di Saul avanza la candidatura di Faltiel, uomo virtuoso per molti versi ma privo d'«ardire e prodezza guerriera»⁷⁵. La «Volpe morta di Gallim» (così veniva soprannominato dopo il suo rifiuto di partire con Davide in una campagna militare) ha anche il pregio di essere «fedele e d'intelletto molto acuto»⁷⁶. Malgrado l'opposizione di Giònata (figlio di Saul, ma amico fraterno di Davide)⁷⁷, Saul convoca Faltiel per dargli in sposa la figlia. Il povero e modesto giurista di Gallim decide di sottostare alla volontà reale, anche perché ama Micol⁷⁸.

La seconda parte del romanzo è dedicata alla descrizione della vita coniugale tra Micol e Faltiel nella sua umile dimora di Gallim: «Gli amori di Faltiel e Micol – osserva l'autore – non sono facili da raccontare, perché non diedero né incontrarono fatti, per tutti quanti gli anni che durarono; non ebbero storia, e si ridussero alla passione del figlio di Lais per la donna ch'era stata di Davide. Fu in lui una passione divorante, capace d'ogni coraggio e d'ogni umiltà, ma alla quale non venne chiesto nulla, fuor che d'ardere in un fuoco insaziabile»⁷⁹. Micol, inizialmente offesa dalla scelta paterna, ma anche frustrata per l'abbandono di Davide (cui non poteva dare figli), inizia progressivamente ad apprezzare la dignità di Faltiel: «sotto quel riserbo ossequioso, ella sentiva la passione e il desiderio, l'atrocità dello spasimo che straziava il petto e le reni di Faltiel; e sentiva pure che non era timidezza, quello che lo tratteneva di fronte a lei da palesarle in suo amore, ma orgoglio dignitoso»⁸⁰. Inizia così il lento ma progressivo avvicinamento di Micol a Faltiel: la figura del modesto giurista acquista pregi e perde difetti agli occhi della principessa. Dopo un lungo dialogo, in cui l'uomo confessa faticosamente il suo amore, la figlia del re decide di mettere da parte il suo orgoglio e di accogliere Faltiel nel suo letto⁸¹. Nel frattempo, anche i ministri del re si rendono conto delle grandi qualità del figlio di Lais, ma sono costretti a riceverlo segretamente a Gabaa, visto che Saul si è reso conto di aver commesso una sciocchezza e vorrebbe letteralmente inchiodare il «povero terrazzano»⁸². L'umiltà di Faltiel cozza, però, contro l'orgoglio mai sopito di Micol, che cerca di convincerlo a non rispettare più l'odiato padre. Ma è tutto inutile: il devoto rispetto del figlio di Lais per la legge mosaica è

74 Ivi, p. 49.

75 Ivi, p. 65.

76 Ivi, p. 72.

77 Cfr. ivi, pp. 74 ss.

78 Cfr. ivi, pp. 81-82.

79 Ivi, p. 83.

80 Ivi, p. 93.

81 Cfr. ivi, pp. 116 ss.

82 Cfr. ivi, pp. 124 ss.

troppo forte⁸³. Un giorno Gionata visita la sorella per chiederle di tenere in custodia il suo figliolletto, visto che la guerra tra Saul e Davide, alleato coi filistei, è ormai prossima⁸⁴. Oltre alla guerra, Gionata porta una profezia di Samuele poco gradita a Faltiel: la morte di Saul, il regno di Davide e la partenza di Micol⁸⁵. Micol, che vuole bene a Faltiel, ma ama Davide, si arrende alla sorte, mentre il figlio di Lais, per la prima volta, palesa una concezione possessiva dell'amore e spera in cuor suo che, malgrado Samuele, Saul vinca contro Davide⁸⁶.

La terza parte del romanzo si apre con la fine di Saul e con l'ascesa progressiva di Davide al regno d'Israele. Faltiel si reca a Gabaa per avere notizie circa una presunta mediazione di Damasco fra Saul e il re filisteo Achis. Vi trova soltanto desolazione e morte: Saul e Gionata sono morti in battaglia⁸⁷. Dopo esser scampato a un'aggressione, Faltiel ritorna a Gallim col figliolletto orfano di Gionata⁸⁸. Intanto la nazione ebraica è divisa in due: Davide regna a Ebron sulle tribù di Giuda, mentre il capo delle milizie di Saul Abner ha messo sul trono d'Israele Isboset, «l'imbelle superstite della figliolanza di Saul»⁸⁹. Proprio Abner, al quale l'autore dedica un ampio profilo psicologico⁹⁰, si reca a casa di Faltiel per riportare a corte Mifiboset, il figlio di Gionata. Pur volendo molto bene al bambino, il figlio di Lais si piega alla ragion di stato⁹¹. Faltiel è ormai rassegnato anche a perdere l'amata Micol: commossa da tanto e sincero amore, la figlia di Saul gli fa promettere di non suicidarsi se Davide dovesse chiamarla a sé⁹². Passano sette anni dalla salita di Davide al trono delle tribù di Giuda. Nei territori beniaminiti scorrazzano liberamente i predoni spediti da Davide, che ricattano e taglieggiano la gente di Gallim⁹³. Faltiel, un uomo giusto, equo e caritatevole, si chiede che colpa abbia di tutto ciò. Un veggente, giunto a casa sua in quei giorni, lo illumina sul da farsi: «La colpa e l'inganno ricadono su chi commise la violenza e l'abuso, ma d'ora innanzi non sarai più innocente e ti addosserai tutto il peso del peccato sotto il quale già l'anima ti gemeva. Tu vivi in adulterio. Quel che te a spetta ora di fare, lo sai»⁹⁴. La separazione tra Faltiel e Micol è ormai vicina: il regno di Giuda e d'Israele si rappacificano. Isboset, deposto da Abner, lascia la corona a Davide, che riuole Micol come propria moglie. La città di Gallim è in giubilo per la fine della guerra e la sopraggiunta pace, mentre Faltiel è costretto a fungere da capro espiatorio del giorno dell'espiazione sotto gli

83 Cfr. *ivi*, pp. 130 ss.

84 Cfr. *ivi*, pp. 147 ss.

85 Cfr. *ivi*, pp. 163 ss.

86 Cfr. *ivi*, pp. 171 ss.

87 Cfr. *ivi*, pp. 186 ss.

88 Cfr. *ivi*, pp. 204 ss.

89 *Ivi*, p. 209.

90 Cfr. *ivi*, pp. 225 ss.

91 Cfr. *ivi*, pp. 235 ss.

92 Cfr. *ivi*, p. 245.

93 Cfr. *ivi*, pp. 248 ss.

94 *Ivi*, p. 259.

impropri dei suoi concittadini⁹⁵. Il figlio di Lais in lacrime decide di seguire la carovana dell'amata sino al campo di Abner, per vedere Micol per l'ultima volta:

Forse Abner intese che il disgraziato si sarebbe lasciato travolgere dal carro, contento di morire, o più tosto svogliato ormai sì di vivere e sì di morire. L'ira si rimutò in fastidio, ma conferì a questo l'irresistibile imperio ch'era proprio del disprezzo d'Abner, mentre quell'uomo, Faltiel distrutto e smemorato dall'ambasciata, levava faticosamente la pena degli occhi esausti verso gli occhi sprezzanti di Abner.

La Scrittura, nel chiudere, in parole così poche com'essa sa, la storia di Faltiel figlio di Lais, marito di Micol, racconta: "La tenne dietro, piangendo, fino a Bahurim; e qui Abner gli disse: "Va, torna indietro, ed egli se ne ritornò".

Così fu tramandata perenne memoria del pianto del figlio di Lais, e tutto quanto ora s'è finito di narrare, appare di più, com'è sorte che appaiono, stesi che siano, i racconti della vana vita e delle morte passioni umane, a quei che li leggono, e prima e più sconsolatamente a chi li ha scritti, quando arriva alla parola della fine⁹⁶.

II.2.2 *Lo sguardo di Gesù* (1948)

Il secondo romanzo biblico di Bacchelli (*Lo sguardo di Gesù*) ci sposta in un'ambientazione più consona all'immaginario collettivo cattolico: lo scenario del Nuovo Testamento. Partendo da alcuni passi citati nei vangeli di Matteo (8, 28-34), Marco (5, 1-20) e Luca (8, 26-39), lo scrittore bolognese narra la storia del cammino di redenzione di Legione, l'indemoniato di Gèrasa (episodio che poi avrebbe ispirato l'epilogo dei *Dèmoni* di Dostoevskij). Il protagonista è simile all'Etzeliuss dell'*Alba del giorno prima*, emblema della cultura positivista moderna incapace di conoscere la fede⁹⁷. L'inizio del romanzo si apre con il famoso monito di Gesù all'indemoniato appena guarito: «Torna a casa dai tuoi, e racconta loro questa grande cosa che t'ha fatto il Signore Iddio, e com'abbia avuta misericordia di te» (Marco 5, 19)⁹⁸. Solo che, contrariamente a ciò che ci raccontano i vangeli sinottici, l'indemoniato vuole a tutti i costi diventare un discepolo del Nazareno. Itamar (questo è il suo nome) chiede più volte di poterlo seguire nelle sue peregrinazioni, ma Gesù gli intima di tornare a casa dalla sua famiglia⁹⁹. «Con un mortale, anelante, sudato sforzo della memoria, Itamar volle rileggere nella memoria dello sguardo di quell'uomo; e un ricordo gli tornò, sfolgorante: in quegli occhi non c'era stata condanna, ma pietà. Ne fu atterrito»¹⁰⁰. Mentre osserva Gesù e i discepoli che si imbarcano sul lago di Tiberiade, Itamar non riesce a capire come mai abbia ricevuto la salute, coscienza e ragione per poi perderle per sempre in nome di una nuova fede¹⁰¹. Sulla riva del lago incontra

95 Cfr. *ivi*, pp. 263 ss.

96 *Ivi*, pp. 284-285.

97 Cfr. G. Petrocchi, *Poesia e tecnica narrativa*, Milano, Mursia, 1965, p. 105.

98 Cfr. *id.*, *Lo sguardo di Gesù*, Milano, Garzanti, 1948, p. 1.

99 Cfr. *ivi*, pp. 2 ss.

100 *Ivi*, p. 9.

101 Cfr. *ivi*, pp. 21 ss.

Giuda Iscariota, rimasto a terra perché non sa nuotare, che gli confessa il nome del Salvatore e gli esprime tutto il proprio scetticismo verso il suo operato¹⁰². Itamar si rende subito conto di quanto il discepolo sia lontano dall'insegnamento del Maestro udendo il racconto della sua liberazione: «Tu abusi di una dottrina d'amore e di perdono, per torcerla a soddisfare l'animo tuo d'odio e di rancore e orgoglio e disprezzo: ecco il tuo peccato»¹⁰³.

Itamar riprende il percorso di ritorno a casa. Quella notte decide di fermarsi a dormire in un sepolcro. Si tratta dello stesso posto da cui spaventava a morte i geraseni gettando loro le pietre. Nella caverna ritrova l'altro indemoniato «guarito», di nome Masma, che promette di ucciderlo per fargli pagare le violenze subite in passato¹⁰⁴. Durante il sonno di quella notte, Itamar ripensa allo sguardo del «Figliuol dell'Uomo», triste e misericordioso, e alle parole di Giuda: «lui, il delicato Itamar, era servo ed inutile, confinato nella sua stanca inutilità curiosa. Sì, a causa d'essa era stato rimandato»¹⁰⁵. Ridestatosi, riprende il cammino verso Gerasa alla ricerca di un po' di cibo. Ma qui riceve l'accoglienza che si «merita»: in ricordo delle sue sadiche lapidazioni, i geraseni si rifiutano di dargli vitto e alloggio¹⁰⁶. Preferiscono Masma a lui e allo stesso Gesù!¹⁰⁷ Scappato, ferito e affamato, Itamar si dirige verso Gadara, città della Decapoli dov'è nato e ha casa, non senza aver meditato il suicidio¹⁰⁸. Qui ritrova i fratelli Dalaia, Ofra, Caleb e Naham, che hanno avviato un fiorente commercio carovaniero. Itamar, il «primogenito prodigo», incline più agli studi che alla vita lavorativa (conosce il greco, lingua per eccellenza della cultura ellenistica), riprende il proprio posto in seno alla famiglia. Si riavvicina all'amata Eglà, che nel frattempo aveva preso marito. «Frattanto, Itamar non confidava a nessuno, e alla donna meno che ad altri, come fosse stato risanato; e se qualcuno n'aveva vaga notizia da gente di Gerasa, e ne chiedeva a Itamar, egli sviava il discorso, e mostrava di non sopportare che gliene discorressero»¹⁰⁹.

Il ritorno a casa di Itamar sembra l'inizio di una nuova vita. I mercanti di Gadara allestiscono una spedizione punitiva per scacciare i ladroni che hanno depredato la carovana di Ofra e Caleb. Itamar, che aveva in gioventù servito sotto Erode il Grande, guida la missione punitiva. Spera di trovare Masma e di ucciderlo: «era come una purga del proprio sangue, dopo la quale il suo essere, sgravato, sarebbe tornato finalmente del tutto libero e rigenerato da ogni retaggio di follia»¹¹⁰. I predoni vengono uccisi e il corpo di uno di loro, assai somigliante a quello di Masma, viene portato in trionfo a Gadara. La fama di Itamar giunge sino alle orecchie di

102 Cfr. *ivi*, pp. 32 ss.

103 *Ivi*, p. 45.

104 Cfr. *ivi*, pp. 55 ss.

105 *Ivi*, p. 65.

106 Cfr. *ivi*, pp. 71 ss.

107 Cfr. *ivi*, pp. 77 ss.

108 Cfr. *ivi*, pp. 91 ss.

109 *Ivi*, p. 106.

110 *Ivi*, p. 111.

Erode Antipa, tetrarca di Perea e Galilea, che lo vuole alla corte di Macheronte «per rendergli debito onore e conoscerlo»¹¹¹. Erode, istigato da Erodiade, spera di eliminare il fratello Filippo con l'aiuto del prode cacciatore di ladroni: invita alla corte di Tiberiade Itamar e l'amante Egla¹¹². Itamar guida Erode travestito a una predicazione di Gesù, ma il re asmoneo ritorna a palazzo convinto che non sia più pericoloso del decapitato Battista¹¹³. Il gadarese continua a cercare invano lo sguardo di Gesù: «Nuova ed antica, dallo sprofondo dell'animo, sorgeva la persuasione d'aver accolto nelle parole di quell'uomo un che d'inaudito e di nuovo al mondo, da che vi si eran pronunciate parole, e fino a che vi si sarebbero pronunciate»¹¹⁴. Itamar capisce che, dietro al rifiuto di Gesù, si cela «la propria incapacità a comprendere e a dare se stesso a quella verità rivelata e incarnata in un uomo»¹¹⁵. Mentre Erode ordisce un complotto contro il fratello Filippo, fingendo di dover inviare una spedizione capeggiata da Itamar per eliminare le scorrerie dei briganti, Itamar segue la predicazione del Maestro, ma la sua mente rifiuta categoricamente di abbandonarsi al suo amore¹¹⁶.

Itamar si rende conto che Erode spia segretamente il Nazareno e che manda messi segreti direttamente all'imperatore Tiberio¹¹⁷. Il tetrarca comincia a sospettare di Itamar, quando questi risponde in modo evasivo circa le intenzioni di Gesù. Minacciato di tortura, Itamar confessa che il Nazareno si è recato a Gerusalemme per consegnarsi ai sacerdoti e per esservi ucciso¹¹⁸. Decide di raccontare a Egla tutta la sua storia e la sua «passione» per Gesù: confessa che non può perdonargli di essere Dio, che non può seguirlo perché di fronte a lui si sente indifeso¹¹⁹. Egla e Itamar tornano a Gadara per celebrare le loro nozze¹²⁰. Ma a Gadara Egla è ancora colpevole, malgrado sia rimasta vedova: molti pensano che debba essere lapidata con Itamar per adulterio. L'amato fratello Dalaia ha deciso di unirsi a due giovani cristiani¹²¹. Itamar, d'accordo con l'amata Egla, decide di raggiungere Gesù diretto a Gerusalemme¹²². A Gerico incontra il pubblicano Zaccheo, che gli narra della risurrezione di Lazzaro¹²³. A Betania è ospite di Simone il lebbroso, ma incontra anche Giuda¹²⁴. A Gerusalemme Itamar ha modo di appurare che i giudei sono alquanto divisi sulla sua sorte¹²⁵. È testimone diretto della passione di Gesù: incontra Giuda,

111 Ivi, p. 115.

112 Cfr. ivi, pp. 126 ss.

113 Cfr. ivi, p. 139.

114 Ivi, p. 147.

115 Ivi, p. 149.

116 Cfr. ivi, pp. 158 ss.

117 Cfr. ivi, pp. 165 ss.

118 Cfr. ivi, p. 181.

119 Cfr. ivi, pp. 188 ss.

120 Cfr. ivi, p. 200.

121 Cfr. ivi, pp. 214 ss.

122 Cfr. ivi, pp. 226 ss.

123 Cfr. ivi, pp. 233 ss.

124 Cfr. ivi, pp. 241 ss.

125 Cfr. ivi, pp. 255 ss.

cui rende conto del suo «tradimento»¹²⁶; Erode si rifiuta di ascoltare la sua accorata arringa difensiva¹²⁷. Dopo la condanna di Ponzio Pilato, Itamar decide di assistere alla crocifissione di Gesù: «Mentre Itamar si voltava, ecco Gesù non guardava né lui né alcun altro sulla terra, ma i suoi occhi splendevano di quella luce del divino, che Itamar vi aveva vista dal primo istante, e in questo più che mai»¹²⁸. Mentre assiste al dialogo fra Gesù e i due ladroni, Itamar sente sul suo braccio la stretta di Masma: l'indemoniato non era morto, ma è giunto per assistere alla fine morte dei suoi due «discepoli». Ma la morte del Nazareno segna anche la sua fine: «grido di morte, ma di liberazione e di grazie, perché Itamar ha portato e patito l'ansia di quel funesto pensiero fino a consumarvi lo spirito suo». Approfittando delle tenebre, Masma gli pianta un coltello fra le costole, ma Itamar non sente la ferita: «solo allora era del tutto guarito, e e ringraziò Gesù della grande misericordia, d'averlo guarito. E passò nel mistero di quell'ora e di sempre»¹²⁹.

II.3 Bruno Tacconi e l'epopea del popolo di Dio

Se i ritratti biblici di Riccardo Bacchelli appartengono al genere dei romanzi religiosi tradizionali, molto attenti a inquadrare le sofferenze psicologiche dei protagonisti in un contesto segnato dalla carneficina bellica e dalla crisi del cristianesimo, i romanzi di Bruno Tacconi testimoniano il definitivo «sdoganamento» del tema vetero-testamentario nella letteratura italiana contemporanea (ancorché chiaramente di consumo). Nato a Voghera nel 1913, Tacconi si è laureato in medicina all'Università di Pavia. Ha praticato per tutta la vita l'attività odontoiatrica nella città natale, dove è morto nel 1986. Appassionato di civiltà antiche, Tacconi ha ambientato una serie di romanzi storici in Egitto e nella Mezzaluna fertile. Indiscusso merito dello scrittore vogherese è stato quello di saper coniugare una discreta ricostruzione del contesto storico con una notevole fantasia letteraria, caratterizzata – contrariamente agli autori finora esaminati – da una tendenza a esacerbare alcuni tòpoi classici della letteratura d'appendice: i conflitti politico-religiosi, le congiure di palazzo e le passioni proibite o distruttive per i protagonisti. Fra i suoi romanzi, tutti editi da Mondadori, ricordiamo: *La verità perduta* (1972), *L'uomo di Babele* (1973), *La vergine del sole* (1975), *Lo schiavo di Hanis* (1976), *Il medico di Gerusalemme* (1978), *Masada* (1980), *Salomè* (1983), *Ramsete e il sogno di Kadesch* (1985), *La signora di Atlantide* (1988), *Il pittore del faraone* (1991). Molte opere di Tacconi hanno conosciuto la traduzione in altre lingue, come lo spagnolo e il tedesco¹³⁰.

126 Cfr. *ivi*, pp. 268-269.

127 Cfr. *ivi*, pp. 271-272.

128 *Ivi*, p. 280.

129 *Ivi*, p. 284.

130 Sul personaggio si confrontino le considerazioni di F. Florista, *Medicina e letteratura. Una non rara affinità elettiva* (<http://www.psicologiasanitaria.it/documenti2/96.pdf>)

II.3.1 *Il medico di Gerusalemme* (1978)

Il medico di Gerusalemme è il primo dei tre romanzi di Tacconi ambientati nell'Antico Israele. Il protagonista, nonché io narrante, è il medico ateo gebuseo Tari. Le vicende sono ambientate in Terra di Canaan durante l'epopea di Giosuè (grosso modo il XVI-XIV secolo a.C.). Il giovane Tari, cresciuto a Byblos, in Fenicia, ha deciso di intraprendere l'attività di medico. Malgrado le resistenze familiari (il nonno Aser è gebuseo, la madre Ebi è egizia), si reca col maestro Nebu a Cipro¹³¹. Proprio mentre si accinge a intraprendere entusiasticamente la propria carriera medica, muoiono sia il maestro, sia l'amato nonno¹³². Di ritorno a Canaan, fa tappa a Gerusalemme sulla via per Gerico, dove si sono trasferite la madre e la sorella dopo la morte di Aser. Suo malgrado, Tari finisce invischiato nella lotta per l'egemonia per Canaan tra gli israeliti e gli egizi: mentre a Gerusalemme imperversa il generale nubiano Rahotep, sulla strada per Joppe (Giaffa) Tari viene catturato dal capo beniaminita Elcano, che gli rivela la tragica morte della sua famiglia per mano israelita¹³³. Tornato a Gerusalemme per vederci più chiaro sulla sorte della famiglia e dei suoi beni, finisce per curare una misteriosa ragazza di nome Zula, una beniaminita misteriosamente fuggita dalla sua tribù. Lo scriba Sheba gli rivela che Zula, ritenuta una spia, sarebbe la merce di scambio per un accordo con gli israeliti¹³⁴. Finito suo malgrado in un intrigo di potere (il sacerdote di Baal, Merasi, sostiene occultamente il partito filo-israelitico; Orak è un nobile assetato di potere; Rahotep vorrebbe disfarsi della città in cambio di un accordo con gli israeliti), Tari trova conforto solo nel vecchio Katal, reggente della città e amico di famiglia, e nel nobile Besi¹³⁵. Dopo che Zula si è rifiutata di seguirlo a Byblos come sua aiutante, il medico gebuseo è costretto a fronteggiare una malattia pandemica a Gerusalemme: la città, un tempo «doviziosa e tranquilla, ora emanava il fetore di un letamaio»¹³⁶.

Dopo aver salvato Gerusalemme dalla pandemia, Tari contrae anch'egli il morbo. Durante la convalescenza viene accudito da Zula, che gli racconta la sua storia: essendosi rifiutata di sposare il ricco e potente beniaminita Elar, fu accusata di empietà dal padre Elcano e, condannata prima a morte, poi alla lapidazione, fu costretta a fuggire dalla sua gente. Giunta a Gerusalemme, fu prima accusata di spionaggio da Katal e, malgrado la difesa di Merasi, condannata nuovamente a morte, che evitò a favore della lapidazione aizzata da Orak¹³⁷. Risolta la pandemia, le fazioni riprendono a guerreggiarsi nella città. Zula si rifiuta nuovamente di seguire Tari a Byblos, perché resta una ferma credente nei precetti jahveticici. Saputo da Merasi che il generale

131 Cfr. B. Tacconi, *Il medico di Gerusalemme*, Milano, Mondadori, 1978, pp. 14 ss.

132 Cfr. *ivi*, pp. 20 ss.

133 Cfr. *ivi*, pp. 35 ss.

134 Cfr. *ivi*, pp. 49 ss.

135 Cfr. *ivi*, pp. 51 ss.

136 *Ivi*, p. 55.

137 Cfr. *ivi*, pp. 84 ss.

Rahotep intende farne una sua concubina, Tari è costretto a schierarsi col partito anti-egizio di Besi, Sheba e Ketal¹³⁸. Rahotep gli conferma che intende portare con sé Zula a Megiddo¹³⁹. Elcano si rifiuta di aiutarlo a salvare la figlia, chiedendogli in cambio la conversione e il passaggio nel suo «sucôt» (accampamento)¹⁴⁰. Tari rifiuta le sue condizioni trincerandosi dietro il proprio «umanesimo ateo»¹⁴¹. Nel campo benianimita rivede la sorella Dana, che pensava morta a Gerico. Dana, convertita al culto jahvetico, ha sempre avuto un carattere ribelle: considera il conflitto tra israeliti ed egizi come uno scontro tra il sistema autocratico cananeo e quello delle tribù nomadi, tra contadini e allevatori. Promette di aiutare il fratello, a condizione che si converta, lavori come medico nel «sucôt» di Elcano e che rilevi il segreto della sorgente di Gihon¹⁴². Tari decide di tornare a Gerusalemme, senza aver chiaramente deciso le sorti sue e dell'amata Zula¹⁴³.

Il consiglio cittadino gebuseo convince Tari a sposare Zula per evitarne la partenza con Rahotep. Il generale nubiano, dopo aver ingoiato il rospo, confida al medico le future mosse egizie in terra di Canaan¹⁴⁴. La situazione a Gerusalemme precipita: il sacerdote Merasi gli confida di essersi convertito al culto jahvetico e di non tradirlo, pena la morte tramite sicario; Katal lo vorrebbe negoziatore della resa con Elcano; Dana, giunta a Gerusalemme, gli rivela che Merasi è il sicario Ulah che vorrebbe ucciderlo¹⁴⁵. Tari riporta la sorella ferita al «sucôt» di Elcano, ma la donna muore senza che la mediazione abbia successo¹⁴⁶. Tornato a Gerusalemme, il medico viene rispedito da Ketal in ambasceria, questa a volta a Tiro dal visir To¹⁴⁷. Nella città fenicia ritrova l'ex moglie Gera, donna bella ma superficiale e di facili costumi¹⁴⁸. La risposta del visir si fa attendere: l'arrivo di Rahotep, che rivela a tutti i rapporti di Tari con l'israelita Zula, lo costringono alla fuga¹⁴⁹. Dopo una sosta a Joppe per l'acquisto di alcuni medicinali, Tari fa nuovamente tappa nel «sucôt» di Elcano, al quale rivela l'intenzione di portare con sé in moglie Zula a Byblos e di pagargli 50 sicli d'argento come «indennizzo» e dote¹⁵⁰. A Gerusalemme è morto Katal e il partito moderato attraversa grandi difficoltà. Orak è al potere, mentre il sacerdote Merasi è stato esautorato. Zula, incinta di lui, perde il bimbo al settimo mese. Tari abbandona furtivamente la città con lei e Besi diretti a Byblos¹⁵¹. Dopo aver mantenuto l'accordo

138 Cfr. *ivi*, pp. 93 ss.

139 Cfr. *ivi*, pp. 109 ss.

140 Cfr. *ivi*, pp. 121 ss.

141 Cfr. *ivi*, pp. 134-135.

142 Cfr. *ivi*, pp. 141 ss.

143 Cfr. *ivi*, pp. 156-158.

144 Cfr. *ivi*, pp. 158 ss.

145 Cfr. *ivi*, pp. 187 ss.

146 Cfr. *ivi*, pp. 206 ss.

147 Cfr. *ivi*, pp. 217 ss.

148 Cfr. *ivi*, pp. 233 ss.

149 Cfr. *ivi*, pp. 255 ss.

150 Cfr. *ivi*, pp. 267 ss.

151 Cfr. *ivi*, pp. 270 ss.

con Elcano (rifiuta il denaro e consente alla figlia di recuperare i propri vestiti)¹⁵², la comitiva giunge finalmente in Fenicia. Ospiti di Ekha, Tari e Zula intendono iniziare una nuova vita¹⁵³.

Ma la realtà della sua città natia è tutt'altro che rosea. La vecchia Ekha non apprezza che Tari si sia sposato con un'israelita ortodossa che rifiuta qualsiasi proposito di conversione alla sua religione¹⁵⁴. L'integrazione di Zula nella città fenicia è pressoché impossibile: pur avendo cambiato abitazione e mantenendo un comportamento pubblico impeccabile e di basso profilo, la stretta osservanza religiosa della figlia di Mosè non è affatto tollerata¹⁵⁵. Tari decide quindi di trasferirsi a Sidone, dove spera di poter iniziare una nuova vita con l'amata moglie. Qui, dopo aver curato un ricco possidente, riesce a evitare il bando a causa dell'intervento del vecchio suocero Suti, ancora arrabbiato per il ripudio della figlia Gera¹⁵⁶. Ma proprio mentre sembra che tutto possa sistemarsi per il meglio, Zula decide di abbandonare il marito: non vuole più essere un peso per la sua felicità¹⁵⁷. Tari, rimasto a Sidone, diventa un medico affermato e rispettato¹⁵⁸. Dopo alcuni anni, riceve la visita di un viandante, che gli reca un messaggio di Elcano: Zula è ospite sua. Tari ritrova l'amata moglie ai margini del «sucôt», tollerata, ma non rispettata dalla sua gente (era vissuta a lungo insieme a una famiglia di pastori sichemiti). Giunta per ben due volte a Sidone per vederlo, si era sempre tirata indietro, col timore di turbarne la tranquilla esistenza: «Nascosta in un boschetto di palme, Zula aveva avuto la tentazione di corrermi incontro, ma più forte era stata la volontà di lasciare tempo al tempo perché il nobile Suti si dimenticasse di me e i sidoniti imparassero ad apprezzarmi... anche nella eventualità che tornasse la moglie israelita»¹⁵⁹.

II.3.2 *Masada* (1980)

Se Tari è un medico ateo del XVI-XIV secolo a.C., il protagonista di *Masada* è un altro uomo di scienza (alter ego dell'autore): lo scriba Gabael. Siamo nel I secolo d.C., in un'altra epoca caratterizzata da profonde tensioni nella terra di Canaan: sadducei, farisei, esseni e zeloti si fronteggiano per conquistare l'egemonia politica israelita¹⁶⁰. Gabael è figlio di madre romana e di padre galileo (un commerciante di nome Arim)¹⁶¹. Dopo la morte della madre, raggiunge il padre a Cesarea. I pessimi rapporti con Arim fanno da contraltare alla passione segreta per la matrigna

152 Cfr. *ivi*, pp. 280 ss.

153 Cfr. *ivi*, pp. 296-297.

154 Cfr. *ivi*, pp. 298 ss.

155 Cfr. *ivi*, pp. 306 ss.

156 Cfr. *ivi*, pp. 309 ss.

157 Cfr. *ivi*, pp. 313 ss.

158 Cfr. *ivi*, pp. 316 ss.

159 *Ivi*, p. 333.

160 Sulle vicende storiche legate al Masada si veda Y. Yadin, *Masada. La fortezza di Erode e l'ultima difesa degli Zeloti*, Bari, De Donato, 1968; N. Ben-Yehuda, *The Masada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.

161 Cfr. B. Tacconi, *Masada*, Milano, Mondadori, 1980, pp. 16 ss.

Eda. Gabael è spedito a studiare da scriba a Qumran, presso la comunità essena¹⁶². Terminati gli studi giuridici, viene condotto da Eda a Gerusalemme, dove proseguirà il proprio tirocinio presso il maestro fariseo Semey¹⁶³. Alla scuola di Semey conosce Giuseppe ben Mattia, futuro «cantore» della guerra giudaica. Terminati gli studi, Gabael torna ad Antiochia dal padre per fare il tirocinio sotto il suo legale Secania¹⁶⁴. Nonostante la passione per la matura Eda, il giovane scriba si lega a Sara, figlia di Secania, la quale nutre simpatie zelote¹⁶⁵. Proprio l'attività cospiratrice di Sara costringerà il padre a lasciare l'ambito posto nel Sinedrio e a separarsi definitivamente dalla moglie Rebecca¹⁶⁶. Gabael, dopo averla difesa dall'accusa di attività sovversive, si convince a sposarla a condizione che cessi le sue attività zelote¹⁶⁷. La situazione politica precipita: la fortezza di Masada viene conquistata dagli zeloti di Menahem; il procuratore romano Gessio Floro è costretto alla fuga; il legato della Siria Cestio Gallo marcia sulla Giudea in rivolta¹⁶⁸. Gabael, invisato al partito zelota, decide di fuggire da Gerusalemme diretto a Gerico, ma Sara decide di non seguirlo¹⁶⁹.

Catturato dalla Decima legione di Larcio Lepido, Gabael decide di lavorare come interprete per i romani insieme al vecchio compagno di studi Giuseppe ben Mattia¹⁷⁰. Scopre che Sara, partita dalla città per unirsi agli zeloti di Giovanni di Gischala, è stata catturata nel tempio di Gerusalemme e che sarà presto processata per attività sovversive¹⁷¹. Gabael, che traduce le parole degli interrogati durante il processo, riesce a ottenere la grazia per la fidanzata, che acquista come sua schiava con l'intenzione di sposarla¹⁷². Giuseppe ben Mattia, profondamente turbato dagli eventi politici israeliti, gli confida che l'unico «giusto» d'Israele è Johonan ben Zakai, rabbi di Jamnia¹⁷³. Gabael, pentito di non aver sposato la tranquilla e devota Lia, figlia del capo cristiano Sadok, discute con Sara delle rispettive scelte di vita: decidono di lasciarsi alle spalle il passato, di sposarsi e di recarsi a Gerico per iniziare una nuova vita, lontana da intrighi e insurrezioni. Dopo aver ottenuto il permesso del generale Tito ad abbandonare la Decima legione¹⁷⁴, Gabael si reca a Gerico ospite dell'antico maestro Semey, che gli spiega il nuovo assetto politico israelita. Spera di ottenere dal padre il denaro depositato dal suocero Secania, ucciso da un sicario zelota, ma Arim non intende sentire ragione: nega che il suo vecchio legale

162 Cfr. *ivi*, pp. 25 ss.

163 Cfr. *ivi*, pp. 33 ss.

164 Cfr. *ivi*, pp. 44 ss.

165 Cfr. *ivi*, pp. 48 ss.

166 Cfr. *ivi*, pp. 57 ss.

167 Cfr. *ivi*, pp. 69 ss.

168 Cfr. *ivi*, pp. 71 ss.

169 Cfr. *ivi*, pp. 86 ss.

170 Cfr. *ivi*, pp. 89 ss.

171 Cfr. *ivi*, pp. 95 ss.

172 Cfr. *ivi*, pp. 108 ss.

173 Cfr. *ivi*, pp. 117 ss.

174 Cfr. *ivi*, pp. 126 ss.

gli abbia mai dato del denaro¹⁷⁵. Arim offre al figlio l'incarico di suo consulente legale, che finisce per accettare. La vicinanza di Gabael e Sara con Arim ed Eda si rivela essere un'arma a doppio taglio: la giovane coppia finisce per essere invischiata nei loschi affari e negli intrighi del banchiere e della nobile cretese¹⁷⁶.

Il matrimonio di Gabael e Sara non reca loro la serenità agognata. Arim, infatti, sostiene economicamente un centro culturale «collaborazionista» con appoggio romano, nel quale vuole che lavori anche la nuora. Eda, scontenta del marito e a conoscenza della simpatia nutrita dal figliastro, gli confida l'intenzione di rovinare economicamente Arim e di voler recuperare il deposito di Secania¹⁷⁷. Tra Eda e Gabael scoppia, con ritardo, la passione fisica. Tra Arim e Sara scoppia, invece, una strana complicità intellettuale¹⁷⁸. La matrigna, dopo aver rovinato Arim, decide di tornarsene a Creta, non senza aver confessato a Gabael che il centro culturale finanziato dal marito sostiene in realtà il partito zelota¹⁷⁹. Il prefetto romano Sabino confessa allo scriba che Arim, ormai bancarottiero, è coinvolto in attività sovversive¹⁸⁰. Su sprone del padre, Gabael si reca a Silo da Eda, diventata nel frattempo l'amante del banchiere Elis¹⁸¹. Disgustato dallo stile di vita promiscuo e degenerato della matrigna, che si rifiuta di aiutarlo a ripianare i debiti del padre, Gabael ritorna a Gerico¹⁸². Arim è ormai in preda ai deliri della magia nera. Ma Sara, ormai «ravvedutasi» e divenuta una buona moglie, scopre a villa Creta il diario di Eda, che descrive minuziosamente gli appuntamenti sessuali tra lui e Gabael¹⁸³. Sconvolta dalla notizia, la figlia di Secania decide di partire per Masada, sua città natale, per unirsi agli zeloti insorti. Gabael, arrestato da Sabino per aver favorito l'attività sovversiva del padre e della moglie (ma, in realtà, per proteggerlo contro i sicari), decide di recarsi a Masada per recuperare la moglie¹⁸⁴. Conta sul fatto di aver salvato alcuni anni prima il figlio e la madre di Eleazaro dalla schiavitù¹⁸⁵.

Gabael inizia il lungo viaggio d'avvicinamento a Masada. A Engaddi, alla taverna di Laila, si avvicina, tramite la cameriera Doris, al sicario Aod, confidandogli la sua intenzione di recarsi a Masada¹⁸⁶. Giunto nel covo zelota, Gabael incontra finalmente Eleazaro: vorrebbe dissuaderlo dal martirio e convincerlo a vivere in pace con le legioni romane di Flavio Silva. Ma l'idealismo di Eleazaro è così forte da aver «contagiato» anche Sara¹⁸⁷. Gabael, che non riesce a

175 Cfr. *ivi*, pp. 135 ss.

176 Cfr. *ivi*, pp. 159 ss.

177 Cfr. *ivi*, pp. 166 ss.

178 Cfr. *ivi*, pp. 173 ss.

179 Cfr. *ivi*, pp. 181 ss.

180 Cfr. *ivi*, pp. 191 ss.

181 Cfr. *ivi*, pp. 202 ss.

182 Cfr. *ivi*, pp. 212 ss.

183 Cfr. *ivi*, pp. 227 ss.

184 Cfr. *ivi*, pp. 233 ss.

185 Cfr. *ivi*, pp. 244 ss.

186 Cfr. *ivi*, pp. 255 ss.

187 Cfr. *ivi*, pp. 270 ss.

persuaderla a lasciare la città prima che sia troppo tardi¹⁸⁸, decide di andarsene durante una tregua dell'assedio romano¹⁸⁹. La città brucia: è il suicidio collettivo zelota. Zilpa, la madre di Eleazaro, sopravvissuta al martirio, gli confessa della morte di Sara, rimasta sino all'ultimo in città per curare i feriti¹⁹⁰. La morte della moglie è una sorta di liberazione per Gabael: dopo un soggiorno a Roma, dove gli viene proposto un buon lavoro retribuito di giureconsulto, decide di tornarsene a Cesarea¹⁹¹. Nella città in cui è cresciuto, Gabael conduce ormai una vita tranquilla e lontana dai riflettori della politica. Durante un viaggio a Tiberiade incontra Doris, la ragazza incontrata nella taverna di Laila a Engaddi. I due decidono di sposarsi¹⁹². Cinque anni dopo la caduta di Masada (79 d.C.), Gabael e Doris si recano a Roma, ospiti di Sabino, divenuto ormai prefetto dei castrì. Qui incontrano Giuseppe ben Mattia, autore della *Guerra giudaica*¹⁹³. Rifiutatosi di lavorare come amministratore del senatore Marcello, ritorna a Cesarea. Gabael, testimone diretto di grandi sconvolgimenti storici, ripensa alla sorte di Sara e all'epopea di Masada:

Infatti una serie di condannevoli circostanze l'avevano indotta a rifugiarsi lassù e la proposta di Eleazaro le aveva offerto la serenità tanto agognata. Molti giudei erano morti così, a Gamala buttandosi dalle mura, a Jotapata usando il pugnale, a Gerusalemme lanciandosi contro le spade romane o accettando il fuoco purificatore intento a incendiare il Tempio. Lì aveva spinti all'estremo sacrificio l'indomabile desiderio di libertà, già prerogativa dei maccabei, un bene prezioso non sempre apprezzato da chi ha la fortuna di poterne usufruire. Era stato però l'olocausto di Masada, proprio perché inatteso e meditato, a riabilitare un popolo smarrito. Il discorso di Eleazaro, diffuso nella Giudea da sua madre Zilpa e dall'altra donna lasciate libere da Sabino, aveva mantenuto vivi nei giovani il germe della ribellione e la speranza che Dio, ormai pago della propria vendetta, avrebbe presto o tardi inviato un discendente di Giacobbe a guidare le nuove generazioni d'Israele verso la riconquista dell'indipendenza¹⁹⁴.

II.3.3 *Salomè* (1983)

Il terzo e ultimo romanzo di Tacconi dedicato e ambientato specificamente in Terra di Canaan ci riporta agli anni della nascita di Gesù di Nazareth. Anche in questo caso il protagonista – e narratore – maschile non è autoctono ma un forestiero: il medico romano Messala. Questi, in realtà, è un militare di carriera (comanda le corti pretoriane romane), spedito in incognito alla corte di Erode per recuperare alcuni documenti compromettenti, spariti dalla villa del senatore Varrone, che testimonierebbero di una congiura ordita da alcuni senatori contro Ottaviano Augusto. È figlio del senatore Lucio Domizio, con cui il rapporto non è affatto buono

188 Cfr. *ivi*, pp. 279

189 Cfr. *ivi*, pp. 297 ss.

190 Cfr. *ivi*, pp. 301 ss.

191 Cfr. *ivi*, pp. 345 ss.

192 Cfr. *ivi*, pp. 350 ss.

193 Cfr. *ivi*, pp. 355 ss.

194 *Ivi*, p. 366.

(gli preferisce – come scopriremo nel corso dell'opera – il fratello Lepido). È anche nipote di Quintilio Varo, all'epoca governatore romano della Siria. Messala, accolto da Nicola di Damasco, biografo e consigliere di corte, può contare solo sull'aiuto di Saulo, barbiere di corte, e di Mattia detto l'unguentario, assoldati segretamente dai romani. La missione in Giudea non è affatto semplice, visto che i suoi due predecessori (Decio e Trasillo) sono morti avvelenati. La responsabile della loro morte è molto probabilmente Salomè, sorella di Erode il Grande, donna matura, astuta e fatale, che punta a succedergli sul trono. L'indiscussa protagonista femminile del romanzo non è – come potrebbe sembrare – l'omonima nipote di Erode Antipa (figlio di Erode il Grande), condotta alla sua corte dalla madre Erodiade e nata nel 14 d.C., causa prima della decapitazione di Giovanni Battista, fonte d'ispirazione di opere letterarie, teatrali, musicali e cinematografiche (da Richard Strauss a Oscar Wilde, da William Dieterle sino a Carmelo Bene)¹⁹⁵. È in realtà la figlia di Eroide e del fratellastro Erode, citata nelle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio.

Quello che doveva essere un breve soggiorno in Giudea si trasformerà in parte consistente dell'esistenza di Messala (tanto da indurlo a scriverne le memorie). Il medico romano giunto alla corte giudaica tenta inizialmente di guadagnarsi la fiducia regale curando Erode (gli diagnostica la bile nera)¹⁹⁶. Nicola di Damasco, che appartiene al partito filo-romano, gli consiglia di stringere un'alleanza con Salomè, avversaria dell'erede al trono Antipatro, suo nipote¹⁹⁷. Dopo aver fatto visita a Mattia (sostiene che una parte dei documenti trafugati dalla villa di Varrone sarebbero nelle mani del rabbino Hillel il vecchio, a sua volta contrario alla dinastia idumea)¹⁹⁸, Messala conosce finalmente Salomè. La donna vuole chiaramente convincere il medico romano ad aiutarlo nella lotta alla successione del Diadema ingaggiata contro il nipote Antipatro¹⁹⁹. Messala, pur affascinato dalla bellezza e dall'intelligenza della donna, mantiene inizialmente un basso profilo: la sua missione non è quella di sostenere uno o l'altro, ma di recuperare i documenti rubati. Avendo notato che è ferma intenzione di Erode nominare come suo successore Antipatro²⁰⁰, Messala si convince ad aiutare Salomè solo dopo che lo zio Varo l'ha avvertito che il nipote di Erode è filo-partico²⁰¹. I mesi passano senza che Messala venga a capo dell'intricata situazione politica giudaica: da Roma riceve lettere di conforto dalla madre Lucilla e dalla moglie Valeria, invisa al padre senatore²⁰²; Saulo gli chiede

195 Sulla figura di Salomè più in generale si veda S. Petersen, *"Zerstört die Werke der Weiblichkeit". Maria Magdalena, Salomè und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-agnostischen Schriften*, Leiden, Brill, 1999; S. Piccolo Paci, *Le vesti del peccato. Eva, Salomè e Maria Maddalena nell'arte*, Milano, Ancora, 2003.

196 Cfr. B. Tacconi, *Salomè*, Milano, Mondadori, 1983, pp. 11 ss.

197 Cfr. *ivi*, pp. 25 ss.

198 Cfr. *ivi*, pp. 43 ss.

199 Cfr. *ivi*, pp. 51 ss.

200 Cfr. *ivi*, pp. 87 ss.

201 Cfr. *ivi*, pp. 108 ss.

202 Cfr. *ivi*, pp. 122 ss.

protezione da Salomè; la principessa, informata della sua missione, sembra collaborativa; il medico si è affezionato alla giovane Dalila, figlia del bibliotecario di corte; Hillel continua a tergiversare circa la consegna dei documenti; Antipatro stesso cerca di comprarne la fiducia²⁰³.

Finito in mezzo a una successione al trono senza esclusione di colpi, che tuttavia promette di avere importanza strategica e geopolitica per l'area mediorientale, Messala viene a sapere da Saulo (in realtà una spia di nome Sesara) che i documenti sono in parte in mano a Salomè, che li ha trafugati da Doris, madre di Antipatro, e in parte in mano di Hillel (quelli di carattere militare e politico)²⁰⁴. Messala si rivolge direttamente alla principessa, accusata da Erode di aver assassinato il fratello Serora, che gli chiede aiuto in cambio della realizzazione della sua missione segreta: Salomè ha scoperto che il medico è il prefetto del pretorio Marco Terenzio, figlio di Lucilla, cugina dell'imperatrice, e del senatore Lucio Domizio²⁰⁵. Il patto fra Salomè e Messala dà i suoi buoni frutti: la principessa e Mattia gli consegnano alcune lettere provenienti da Roma (anche se Hillel continua a tergiversare, perché, a capo del partito farisaico, vorrebbe la fine della monarchia idumea e l'ascesa al trono di un successore di Davide oppure un governatorato romano), mentre Antipatro, inchiodato dalla testimonianza di Saulo, viene processato davanti allo zio Varo²⁰⁶. Messala viene a scoprire che il padre potrebbe far parte della congiura contro Augusto²⁰⁷. Ma la partita è ancora lunga, perché Salomè uccide Mattia recuperando i documenti di Hillel, che contengono i nomi di tutti i traditori²⁰⁸. Il braccio di ferro tra Messala (che vorrebbe i documenti, anche per scagionare il padre)²⁰⁹ e Salomè (che, in cerca dell'aiuto romano per il Diadema, accetta la proposta di Varo di sposare il cortigiano Alexa)²¹⁰ avviene in concomitanza con l'assassinio di massa di neonati da parte di Erode il Grande, non appena ha avuto dai magi orientali la notizia della nascita del Messia²¹¹.

Il tentativo erodiano di eliminare Messala e Salomè fallisce con la morte del re idumeo²¹². Salomè, che ha avvelenato il fido servitore Pereo e Dalila, amata dal medico romano, non riesce tuttavia a coronare il suo sogno: Marco Terenzio, tornato a Roma dopo due anni, riceve da Augusto la notizia che sarà un procuratore romano a governare la Giudea²¹³. La situazione a casa (villa Tivoli) è alquanto delicata: la madre Lucilla vorrebbe che diventasse senatore, dopo che il fratello Lepido è stato costretto a deporre il laticlavio. Marco Terenzio, privo dei documenti che potrebbero fare chiarezza sulle reali responsabilità paterne, non sa se continuare la sua carriera

203 Cfr. *ivi*, pp. 128 ss.

204 Cfr. *ivi*, pp. 146 ss.

205 Cfr. *ivi*, pp. 152 ss.

206 Cfr. *ivi*, pp. 190 ss.

207 Cfr. *ivi*, pp. 207 ss.

208 Cfr. *ivi*, pp. 215 ss.

209 Cfr. *ivi*, pp. 224 ss.

210 Cfr. *ivi*, pp. 249 ss.

211 Cfr. *ivi*, pp. 264 ss.

212 Cfr. *ivi*, pp. 302 ss.

213 Cfr. *ivi*, pp. 309 ss.

militare oppure diventare medico²¹⁴. L'improvviso arrivo a Roma di Salomè, che gli ha scritto di aver cambiato completamente vita e di aver sposato la religione del perdono, porta con sé il plico dei documenti capaci di fare chiarezza sulla congiura²¹⁵. Marco Terenzio scopre che vi è coinvolto il fratello Lepido e la moglie Lucrezia ma non il padre. O quantomeno colui che riteneva fosse tale: Lucio Domizio gli confessa infatti di aver sposato la madre già incinta di lui e di averlo perciò ritenuto sempre un figliastro da boicottare o da allontanare da casa²¹⁶. Marco Terenzio decide di salvare la vita a Lepido, omettendone i fogli compromettenti nel rapporto ad Augusto²¹⁷. Mentre il fratellastro e la moglie sono costretti all'esilio, il patrigno deve abbandonare il laticlavio, sentenziando di fatto la sua morte civile e politica²¹⁸. Dopo alcuni anni, Messala termina la storia di quel convulso soggiorno giudaico. Incontra Nicola Damasceno, giunto a Roma per omaggiare l'imperatore²¹⁹. I tempi sono cambiati: il fratello Lepido è stato ucciso, lo zio Varo si è suicidato dopo la sconfitta nella selva di Teutoburgo²²⁰.

III. ...e Nuovo Israele

Il «romanzo d'Israele» possiede anche una faccia moderna, dedicata alla costruzione e alla difesa del nuovo stato ebraico (*Medina Ivrit*). Sinora abbiamo osservato le opere dedicate al periodo antico veleggiare tra la storia di singole personalità (israelitiche, giudaiche e cristiane) e i conflitti etnici, religiosi e politici più o meno chiari interni al litigioso popolo ebreo. Abbiamo portato a esempio di questo filone un «romanzo filosofico» (il *Giuda*), due romanzi psicologico-religiosi (*Il pianto del figlio di Lais* e *Lo sguardo di Gesù*), e tre romanzi di consumo (*Il medico di Gerusalemme*, *Masada* e *Salomè*). Liberatici dalle «scorie» antiche e dalle inevitabili influenze cristiane presenti nella narrativa religiosa italiana, possiamo ora dedicarci alla narrazione moderna d'Israele. I romanzi individuati non sono molti: il tema dell'ebreo israeliano (il *sabra*) non sembra aver suscitato particolare interesse nella narrativa italiana e – tanto meno – fra gli autori ebrei, decisamente silenti o poco inclini a raccontare le vicende dello stato ebraico. Vi sono tre opere dedicate alle guerre d'Israele e due *spy-story* ambientate negli anni Settanta. Esiste anche un romanzo (*Il ragazzo del Sinai* di Ettore Polito), dove l'ambientazione funge unicamente da espediente letterario: si narra della fugace storia d'amore fra un certo Martin e una giovane ebrea di nome Myriam, che naufraga di fronte ai primi fuochi della guerra del Kippur²²¹.

214 Cfr. ivi, pp. 317 ss.

215 Cfr. ivi, pp. 325 ss.

216 Cfr. ivi, pp. 337 ss.

217 Cfr. ivi, pp. 343 ss.

218 Cfr. ivi, pp. 346 ss.

219 Cfr. ivi, pp. 352 ss.

220 Cfr. ivi, pp. 355-356.

221 Cfr. E. Polito, *Il ragazzo del Sinai*, Fasano (BA), Schena, 1976.

Partiremo dunque soffermandoci su due romanzi, il primo dedicato al lento adattamento alla vita israeliana di due profughi ebrei «salvati», il secondo alla prima guerra arabo-israeliana, per poi dedicarci a un'opera che riguarda direttamente un *sabra* attivo nella guerra dei Sei giorni.

III.1 Le guerre d'Israele: Buonassisi, Dainotti, Galigani

III.1.1 *Un uomo e una donna in Israele* di Vincenzo Buonassisi (1969)

Il primo romanzo di nostra conoscenza dedicato alle vicende moderne d'Israele porta la firma di uno scrittore di romanzi decisamente estemporaneo. Vincenzo Buonassisi è stato soprattutto un giornalista e un gastronomo italiano. Nato in Abruzzo nel 1918, si trasferisce ben presto con la famiglia a Roma, dove si laurea in legge alla vigilia del conflitto mondiale. Il giovane Vincenzo pare non resistere al fascino della retorica fascista, tanto da pubblicare un articolo sulla famigerata «Difesa della Razza»²²². Nel 1941 vince i littoriali della cultura. Durante la guerra combatte in Africa e poi finisce prigioniero inglese. Assunto nel dopoguerra come giornalista dal «Corriere della Sera», si occupa dapprima di musica lirica, poi di critica televisiva e di costume. Dagli anni Settanta si è dedicato interamente alla sua grande passione: la gastronomia. È noto soprattutto come volto della rubrica enogastronomica in onda su Rai1 *l'Almanacco del giorno dopo* dal 1976 in poi. È morto a Milano all'inizio del 2004. È autore di numerosissimi libri di gastronomia, fra cui ricordiamo: *Il mangiautore* (Milano 1968), *Il nuovo codice della pasta* (Milano 1991), *La cucina degli italiani* (Milano 1992), *Polpette & pallottole* (Milano 1999).

Il romanzo *Un uomo e una donna in Israele* tenta – come ha descritto il critico letterario Giuliano Gramigna nell'introduzione – di affrontare la tragedia ebraica passando dalle *historiae* alle storie, di «ritrovare la carne il sangue il viso preciso i sentimenti particolari di coloro che a milioni furono protagonisti oscuri della grande tragedia», di spostare «il fuoco dell'obiettivo non sul lato macroscopico della tragedia ma su quello microscopico». I protagonisti (Vittoria e Arie) non sono due *sabra* a tutto tondo (sono nati, infatti, nella «vecchia» Europa), perché – continua Gramigna – «stanno in bilico fra il mondo della negazione e quello della costruzione, ne rappresentano il trait d'union, esprimono sensibilmente, concretamente quella che è, all'origine, la doppia anima del popolo ebreo»²²³. Buonassisi aggiunge, nel suo «avvertimento introduttivo», che il romanzo si ispira alle storie vere di due «sopravvissuti» (un ebreo polacco e un'ebrea italiana), sposati, con famiglia, che vivono da vent'anni in Israele come due persone normali (relativamente a quanto possa ritenersi «normale» una vita quotidiana nello stato ebraico). «Quello che ho voluto mostrare – chiosa – è che Arie e Vittoria non sono due eroi per

²²² Cfr. G. Israel, *Il fascismo e la razza. La scienza italiana e le politiche razziali*, del Regime, Bologna, Il mulino, 2010, *passim*.

²²³ Cfr. V. Buonassisi, *Un uomo e una donna in Israele*, prefazione di G. Gramigna, Milano, Martello, 1969, pp. 5 ss.

vocazione, non sono andati loro in cerca di imprese eccezionali; sono stati gli altri, tutti coloro che li consideravano “differenti” a spingerli verso certe situazioni e certe imprese; da parte loro hanno affrontato tutto questo con coraggio, hanno cercato di fare il meglio che potevano perché si trattava di sopravvivere e di sopravvivere con dignità. Quel che conta, è che ne ce sia abbastanza in quello che hanno passato, e che possono riferire, per farci una idea delle cose, di molte cose – come dire? - dal di dentro; una idea del modo in cui è formato Israele: con una visione meno larga, meno drammatica, o corale, di quanto si è abituati a pensare; e tuttavia più dura»²²⁴.

Il romanzo procede per strade parallele (quelle dei due protagonisti) che, dopo essersi incrociate in Italia durante la Seconda guerra mondiale, procedono insieme sino alla guerra dei Sei giorni. Ariele è un ragazzo ebreo polacco nato a fine Ottocento vicino a Leopoli. Non ha una particolare considerazione della religione avita. È piuttosto assimilato all'ambiente esterno. Il sionismo «gli sembrava una cosa lontanissima, almeno quanto era lontano da lui il Paese dei suoi nomadi antenati»²²⁵. Le prime avvisaglie della sua «diversità» le prova alla scuola governativa, dove osserva alcuni piccoli rituali fra i compagni cristiani che gli sono estranei, e quando s'innamora – ricambiato – della figlia «gentile» di un ufficiale polacco. Dopo aver iniziato gli studi di medicina a Modena, ritorna in patria allo scoppio della Seconda guerra mondiale. Le cose sono cambiate: la fidanzata è diventata antisemita, la condizione degli ebrei polacchi peggiora di giorno in giorno²²⁶. Nel 1941 riesce a farsi arruolare come medico militare russo insieme a due altri ebrei (il medico Kuba e il commerciante Villy), evitando guai peggiori²²⁷. Un ufficiale ebreo dell'NKVD decide però di farli espellere dall'Uzbekistan, perché vorrebbero tornare in Polonia con l'*Armia Krajowa* (l'esercito nazionale polacco)²²⁸. Un ufficiale medico si rifiuta di farlo arruolare nell'esercito polacco, perché è un «circonciso». Ariele e i due suoi amici sono costretti a seguire le sorti dell'VIII Divisione contraerea inglese, che li porta sul Mar Caspio e poi in un porto iraniano²²⁹. Nel frattempo, la famiglia di Ariele viene sterminata dai tedeschi. Lui, insieme agli altri due connazionali, riscopre progressivamente il senso d'appartenenza religioso: rispetta con il medico Kuba un digiuno di Kippur e si reca in visita alla sinagoga di Baghdad²³⁰. Nella città irachena incontra un ebreo palestinese che gli fa balenare la speranza di avere di nuovo una casa: Ariele giunge così in *Eretz Israel*.

La nuova vita nella Palestina mandataria non è tutta rose e fiori: Ariele si adatta difficilmente alla vita del kibbutz, dove convive con persone molto diverse da lui nei modi e

²²⁴ Ivi, p. 15.

²²⁵ Ivi, p. 19.

²²⁶ Cfr. ivi, pp. 17 ss.

²²⁷ Cfr. ivi, pp. 27 ss.

²²⁸ Cfr. ivi, pp. 34 ss.

²²⁹ Cfr. ivi, pp. 39 ss.

²³⁰ Cfr. ivi, pp. 42 ss.

nello spirito²³¹. Decide così di seguire un corso per ufficiali medici. L'Agenzia Ebraica lo aiuta a evitare la corte marziale inglese, dandogli documenti falsi: d'ora in avanti si chiamerà semplicemente il sig. Schwarz²³². Non potendo esercitare la professione di medico (gli mancano alcuni esami alla laurea), riesce inizialmente a lavorare per un suo compagno di scuola che ha aperto una fabbrica. Dopo una breve esperienza medica nel kibbutz galileo di Kfar-Sold, decide di partire come volontario per una missione dell'*Haganah* in Italia, dove spera anche di concludere i propri studi²³³. È a questo punto che entra in scena l'ebrea milanese Vittoria. Dopo gli studi da maestra, le leggi razziali le tarpano definitivamente le speranze di vivere una vita tranquilla. Decide di prepararsi all'«alijah» in *Eretz* seguendo un corso d'addestramento nei pressi di Pisa²³⁴. Ma lo scoppio della guerra blocca ogni sua velleità di «salita»: è costretta a rimanere in Italia e a legarsi più saldamente alle sorti della sua famiglia²³⁵. Occupa il tempo aiutando il fratello medico Marcello. Riesce a trovare un'occupazione temporanea in una fabbrica di carta grazie a Gianluca, amico della sorella²³⁶. Sopravvissuta con la famiglia alla caccia nazi-fascista nella vicina Svizzera, Vittoria decide di occuparsi dell'organizzazione per l'emigrazione clandestina ebraica in Palestina. Nel 1947 le succede di conoscere a Milano l'aspirante medico Arie, che cura i profughi in partenza e cerca di concludere i propri studi a Modena²³⁷. I due giovani si innamorano, in mezzo a mille peripezie. Nel maggio del 1948 Arie e Vittoria decidono di sposarsi e di partire per il nuovo Stato d'Israele²³⁸.

Anche l'impatto di Vittoria con la nuova vita israeliana non è affatto facile: il paese le ricorda vagamente alcuni angoli della Toscana e dell'Umbria, ma la vita del kibbutz è difficile da accettare. Arie non riesce a farsi assumere negli ambulatori dei kibbutz in cui aveva già lavorato. La giovane coppia decide così di recarsi a Tel Aviv²³⁹. Ben presto l'entusiasmo per gli ideali pionieristici e la mistica del ritorno si affievoliscono di fronte alle difficoltà della vita quotidiana (fra cui la lingua). La giovane coppia prende finalmente casa ad H. (Haifa?). La situazione migliora progressivamente nel corso degli anni: dopo varie difficoltà economiche e una piccola disgrazia (un aborto dovuto a un incauto incidente domestico), Vittoria riesce ad avere una figlia di nome Judith²⁴⁰. Decide di dedicarsi completamente al ruolo di madre, rinunciando alle sue ambizioni lavorative. Arie decide di continuare il proprio lavoro per l'ambulatorio e per il kibbutz, rinunciando all'ambizione di aprire un proprio studio privato. Nel

231 Cfr. *ivi*, pp. 49 ss.

232 Cfr. *ivi*, pp. 59 ss.

233 Cfr. *ivi*, pp. 61 ss.

234 Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

235 Cfr. *ivi*, pp. 68 ss.

236 Cfr. *ivi*, pp. 75 ss.

237 Cfr. *ivi*, pp. 83 ss.

238 Cfr. *ivi*, pp. 95 ss.

239 Cfr. *ivi*, pp. 109 ss.

240 Cfr. *ivi*, pp. 120 ss.

frattempo giunge un'altra bimba: Alma²⁴¹. Dopo l'esperienza in Sinai nel 1956, l'ebreo polacco acquista una maggiore consapevolezza del rapporto con gli arabi: «la responsabilità è di poche persone, di capi ambiziosi che sfogano odi personali, mania di grandezza, e via dicendo. La massa è amorfa, è fatta di gente poverissima, fanatizzata dai furbi; ma massa che non si può odiare»²⁴². Alla vigilia della guerra dei Sei giorni, i genitori chiedono alle figlie di partire per l'Italia, ma Judith e Alma decidono di restare in Israele. Al termine del conflitto si recano al muro del pianto. «Sono religiosi senza essere tanto attaccati alle forme, hanno pregato semplicemente, se ne sono tornati sempre insieme, felici di essere uniti; ed è stato tutto. Hanno pregato chiedendo di restare così, in pace; e niente altro. Ma sanno bene che non sarà tanto facile»²⁴³.

III.1.2 *Tempo di amare* di Maria Teresa Dainotti (1976)

Un altro romanzo ambientato in Eretz Israel è *Tempo di amare* di Maria Teresa Dainotti Cerruti, in cui – secondo Giorgio Romano – i personaggi ebrei sono al centro della narrazione, anche se talora appaiono come un mero pretesto²⁴⁴. Nata a Pavone del Mella, nei pressi di Brescia nel 1910, insegna dapprima nelle scuole elementari locali, poi nelle scuole italiane all'estero di Alessandria d'Egitto, infine a La Spezia e a Genova. Laureata in lingue e letterature straniere, insegna al liceo linguistico “Deledda” del capoluogo di regione ligure. Si è spenta a Bordighera nel 1996. La Dainotti ha posto al centro della sua produzione saggistica e narrativa il tema storico-religioso: ha analizzato l'evoluzione delle singole esistenze umane alla luce del loro manifesto o latente rapporto col divino. Tra le sue opere si ricordano: *All'ombra della madonnina (leggende lombarde)* (Genova 1952), *Oscar Wilde e il suo problema religioso* (Modena 1958), *Padre Kolbe (Auschwitz, n. 16670)* (Milano 1965), *Guelfi e ghibellini dell'800* (Torino 1968), *Maria d'Inghilterra (1516-1558)* (Savona 1971), *Madre Teresa di Calcutta* (1972), *Tempo di amare* (1976), *Come luce accesa (Domenico della Madre di Dio, 1792-1849)* (Bologna 1984), *La via media (Reginald Pole, 1500-1558)* (Bologna 1987), *E venne fra la sua gente (storia incompiuta di un missionario e di una missione)* (Bologna 1993).

Tempo di amare è suddiviso in tre parti, che seguono una rigida scansione cronologica. I personaggi s'ispirano in parte al soggiorno egiziano dell'autrice. Nella prima si raccontano le vicende del kibbutz di Yad Mordechai, nel deserto del Negev, durante il 1945. Protagonisti sono due bambini: l'ebreo sefardita Cherub e l'amichetto arabo Mustafà, che si ritrovano in Palestina dopo esser stati per tre anni compagni di banco nella scuola italiana d'Alessandria²⁴⁵. Janail, il fratello di Cherub e «padre» putativo del ragazzo, è un soldato della brigata ebraica e membro

241 Cfr. ivi, pp. 133 ss.

242 Ivi, p. 144.

243 Cfr. M.T. Dainotti, *Tempo di amare*, Genova, Sabatelli, 1976, pp. 147-148.

244 Romano, *Ebrei nella letteratura*, cit., p. 28.

245 Cfr. Dainotti, *Tempo di amare*, cit., pp. 11 ss.

dell'*Haganah*²⁴⁶: emigrato col fratellino e la madre Rachele alcuni anni prima, ha trovato la propria casa in quella comune ebraica²⁴⁷. I due bambini sono molto amici fra loro e, i due caratteri si completano: Cherub è irruento e passionale, Mustafà riflessivo e saggio. Malgrado le differenze, il rapporto fra i due è molto solido: si basa sull'innocenza dell'infanzia e sulla consapevolezza di essere legati da un comune destino²⁴⁸. Janail lavora sia per gli inglesi, sia per gli ebrei. Un giorno, insieme al compagno Dov, si reca in un campo militare inglese a rubare i progetti di un mortaio tedesco²⁴⁹. Al termine della guerra, Janail si sposa con l'amata Fania, giovane ebrea europea sopravvissuta all'Olocausto²⁵⁰. Al loro matrimonio partecipa anche il *Muktar* (capo) del villaggio arabo vicino (Deir Suneid), altri maggiorenti e Mustafà²⁵¹. I rapporti fra arabi ed ebrei sono sempre più tesi. Mustafà confessa all'amico che lo zio Gamal terrebbe d'occhio il kibbutz per conto degli inglesi, alla ricerca di armi clandestine. Questa rivelazione, però, non lo preoccupa affatto: «Sì, il kibbutz aveva diritto a vivere e prosperare. Egli era testimone della dura lotta degli ebrei con la terra avara e della loro cordialità sincera verso gli arabi. L'insediamento ebraico non aveva portato altro che bene alla sua gente. E nel kibbutz erano tutti suoi amici, oltre a Cherub che gli era fratello»²⁵².

La seconda parte del romanzo narra gli avvenimenti tra il 1945 e il 1948, tra la fine della guerra e la nascita dello Stato d'Israele. Mancano pochi giorni alla spartizione della Palestina. Il kibbutz di Yad Mordechai si trova in zona araba²⁵³. Dopo l'inevitabile decisione della commissione delle Nazioni Unite (novembre 1947) e a fronte dell'imperversare del terrore arabo lungo il paese, Janail pensa all'autodifesa del kibbutz: le truppe arabe cercheranno di tagliare i collegamenti tra il kibbutz e Tel Aviv²⁵⁴. Cherub ottiene furtivamente da Mustafà alcune informazioni su un'imboscata araba ai danni di due camion diretti al kibbutz²⁵⁵. Janail, recatosi a Tel Aviv con la spedizione per gli approvvigionamenti, incontra il capitano inglese Ross, suo vecchio amico, che gli promette sostegno logistico²⁵⁶. Pochi giorni dopo, Fania partorisce Sabrinka (la piccola *sabra*). Passano i mesi e si avvicina inesorabilmente la data della proclamazione d'indipendenza dello stato d'Israele. Tutti a Yad Mordechai si preparano alla battaglia finale per la loro sopravvivenza e la libertà: i kibbutznikim non rinunciano a festeggiare il *sèder* tutti insieme²⁵⁷. Il giorno dopo la dichiarazione d'indipendenza dello Stato d'Israele, il

246 Cfr. *ivi*, pp. 27 ss.

247 Cfr. *ivi*, pp. 19 ss.

248 Cfr. *ivi*, pp. 24 ss.

249 Cfr. *ivi*, pp. 52 ss.

250 Cfr. *ivi*, pp. 66 ss.

251 Cfr. *ivi*, pp. 73 ss.

252 *Ivi*, p. 80.

253 Cfr. *ivi*, pp. 83 ss.

254 Cfr. *ivi*, pp. 86 ss.

255 Cfr. *ivi*, pp. 91 ss.

256 Cfr. *ivi*, pp. 95 ss.

257 Cfr. *ivi*, pp. 114 ss.

kibbutz è costretto a sostenere il primo attacco aereo egiziano²⁵⁸. Cherub, recatosi a Gaza con un'ambulanza della Croce Rossa, viene a scoprire che presto il kibbutz Yad Mordechai sarà attaccato dall'esercito egiziano²⁵⁹. Fuggito con l'ambulanza da Gaza grazie all'aiuto di Mustafà²⁶⁰, Cherub informa il fratello Janail, che ordina l'evacuazione di vecchi e bambini nel vicino kibbutz di Ruchama. Il 19 maggio inizia la «resistenza leggendaria di Yad Mordechai»²⁶¹.

La terza e ultima parte del libro è dedicata ai sei giorni di resistenza del kibbutz. L'attacco egiziano avviene inizialmente per via aerea²⁶². Gli apparecchi lanciano anche messaggi d'invito alla resa, che i kibbutznikim rifiutano categoricamente d'accettare. Finita la tregua, mentre sul kibbutz sventola la bandiera israeliana le truppe egiziane avanzano lentamente e senza precauzione. Cherub è uno dei portaordini: attraversa coraggiosamente le trincee per recare notizie ai soldati ebrei²⁶³. Dopo il primo giorno di guerra, i caduti del kibbutz sono relativamente pochi. In attesa che giungano le armi da Haifa e i rinforzi del Palmach, gli strenui difensori di Yad Mordechai approfittano della tregua per prendersi i loro feriti e far razzia di armi²⁶⁴. Cherub è costretto a finire l'amico carissimo Dob²⁶⁵. Nel frattempo gli eserciti egiziani hanno deciso di scavalcare il kibbutz e di proseguire oltre, lasciando alcune forze a Deir Suneid²⁶⁶. Malgrado l'arrivo di soldati del Palmach, i kibbutznikim sono scoraggiati: mancano i viveri e i medicinali, la radio è fuori uso²⁶⁷. Il quarto giorno si assiste a un attacco con mezzi corazzati, che i combattenti ebrei respingono vittoriosamente, ma a fatica²⁶⁸. Janail raduna tutti gli uomini per fare il punto della situazione: bisogna arrendersi, ritirarsi oppure sacrificarsi come a Masada?²⁶⁹ La decisione è presa: ritirarsi al kibbutz di Gvar Am. Janail, postosi a capo della retroguardia, viene recuperato dai kibbutznik di Gvar Am²⁷⁰. Cherub, attardatosi, si rompe una gamba, ma viene soccorso dall'amico Mustafà, che aveva cercato di aiutare gli amici ebrei con azioni di depistaggio e false informazioni²⁷¹. Dopo aver fatto un pezzo di strada a piedi, il ragazzo arabo, ferito, muore accanto all'amico ebreo, rammentando gli insegnamenti ecumenici della loro insegnante della scuola italiana di Alessandria d'Egitto²⁷². Le note conclusive del romanzo non ci dicono se Cherub sarà salvato e recuperato dai suoi compagni (come pare dalle ultime

258 Cfr. *ivi*, pp. 131 ss.

259 Cfr. *ivi*, pp. 136 ss.

260 Cfr. *ivi*, pp. 144 ss.

261 *Ivi*, p. 153.

262 Cfr. *ivi*, pp. 155 ss.

263 Cfr. *ivi*, pp. 164 ss.

264 Cfr. *ivi*, pp. 172 ss.

265 Cfr. *ivi*, pp. 176 ss.

266 Cfr. *ivi*, pp. 180 ss.

267 Cfr. *ivi*, pp. 187 ss.

268 Cfr. *ivi*, pp. 193 ss.

269 Cfr. *ivi*, pp. 200 ss.

270 Cfr. *ivi*, pp. 205 ss.

271 Cfr. *ivi*, pp. 210 ss.

272 Cfr. *ivi*, pp. 214 ss.

espressioni), ma contengono una sommaria descrizione del conflitto arabo-israeliano da parte dell'autrice e il suo augurio conclusivo:

Questo libro di narrativa in cui lo sfondo storico incornicia molti episodi reali, nel suo sottofondo tenta di frugare un poco entro il misterioso disegno dell'Onnipotente sul tormentato popolo ebreo e vorrebbe anche dire due parole di pace, perché, veramente, è «tempo di amare» (Ecclesiaste 3-8).

*Siano le due mani intrecciate, con le quali le vicende narrate si chiudono, un simbolo di quella salda amicizia tra i popoli, di quella fraternità vera senza la quale per l'uomo non vi è salvezza*²⁷³.

III.1.3 *Blindati nel Sinai* di Giampaolo Galigani (1976)

Il terzo e ultimo romanzo dedicato alle guerre d'Israele è ambientato durante la guerra del Kippur. L'autore è uno scrittore occasionale (non ci risulta, infatti, che abbia pubblicato altri romanzi). Nato a Firenze nel 1929, dopo aver compiuto gli studi classici, Giampaolo Galigani si laurea in medicina veterinaria nella città natale. Ha sempre esercitato nella provincia di Firenze, dove ha svolto la professione di veterinario condotto. Vive attualmente nel comune di Montaione. *Blindati nel Sinai* è un'opera assai diversa rispetto a *Un uomo e una donna in Israele* e *Tempo di amare*: non narra la storia di due persone «salvate» dall'Olocausto oppure di saldi rapporti d'amicizia durante la guerra. Descrive con una prosa secca, asciutta e quasi documentaristica l'esperienza bellica del *sabra* Bud Aaron, un veterinario israeliano, richiamato alle armi per guidare un carro armato, che partecipa alla guerra del Sinai nell'ottobre del 1973. Se la forma è diversa, la sostanza del romanzo sembra convergere verso l'ecumenismo della Dainotti: «la traversata del Lago Amaro – osserva l'autore nella quarta pagina di copertina – è quasi un simbolico attraversamento del Mar Rosso, ma in senso inverso. La polvere sollevata dai larghi cingoli è una polvere di secoli, che sempre si alzerà nel Sinai finché i suoi popoli non impareranno a vivere in pace». La storia, come Galigani spiega nella nota introduttiva, è frutto della sua fantasia, anche se certe situazioni di guerra «possono riflettere le avventure vissute da un mio compagno di studi ebreo, che veramente provò la paura di vedersi puntare contro le armi egiziane»²⁷⁴.

Bud Aaron è un medico veterinario del kibbutz di Maagam Micael. Conduce una normale vita familiare con la moglie Renata. La casa è posta a pochi chilometri dalla stalla, dove si prende cura delle mucche gravide²⁷⁵. Insieme alla coppia abita Vivian, sorella minore di Renata e ragazza orfana, una sorta di figliastra per Bud²⁷⁶. Una notte di giugno del 1973 giunge la chiamata alle armi per il capitano carrista Bud, che si reca ad Haifa al comando militare del

²⁷³ Ivi, p. 229.

²⁷⁴ G. Galigani, *Blindati nel Sinai*, Perugia, Umbria editrice, 1976, p. 7.

²⁷⁵ Cfr. ivi, pp. 9 ss.

²⁷⁶ Cfr. ivi, pp. 14 ss.

colonnello Wiesenthal. Bud è diretto con una colonna di carri armati al canale di Suez²⁷⁷. Sulla linea difensiva israeliana Bart Lev si trova Stefan, il fidanzato di Vivian, che assiste sorpreso al primo cannoneggiamento egiziano e viene catturato²⁷⁸. La prima azione del carro di Bud ha successo: riesce a eliminare un mezzo corazzato e l'artiglieria nemica, appostandosi con la colonna di Wiesenthal nei pressi del canale di Suez²⁷⁹. La seconda azione è meno fortunata: il carro, dopo averne distrutti cinque, viene colpito da una granata al cingolo, costringendo l'equipaggio alla rapida evacuazione dal mezzo²⁸⁰. Convocato a rapporto dal suo superiore e dal generale Magen, Bud rimane impressionato dagli occhi blu di una bella ragazza telegrafista²⁸¹. Mentre il capitano si dirige a prendere un altro carro, l'accampamento viene attaccato da un Mig egiziano, che ne uccide un membro dell'equipaggio²⁸². Bud, convocato dal comando generale, si prepara all'operazione d'accerchiamento dell'artiglieria egiziana appostata oltre il canale di Suez: dovrà attraversare il Lago Amaro e tagliare i rifornimenti all'avanguardia egiziana lungo la direttiva Cairo-Suez²⁸³. Il carro di Bud si porta ai limiti del Lago Amaro, in attesa di sapere se la missione dei commando subacquei ha avuto successo²⁸⁴.

Dopo aver avuto il segnale, Bud guida l'avanzata dei carri armati israeliani verso il canale di Suez²⁸⁵. Alle prime luci della mattina, inizia la battaglia campale: il carro di Bud riesce a distruggere numerosi mezzi pesanti nemici²⁸⁶. Ormai la strada verso Suez sembra del tutto sguarnita. Dopo un attacco aereo egiziano, che distrugge alcuni carri armati, prosegue la marcia israeliana verso la città sul canale²⁸⁷. A Suez Bud viene preso di mira da un cecchino. Quasi a voler esorcizzare la paura, il capitano del carro decide di entrare in un'abitazione e di fare un po' di razzia di bevande e cibarie²⁸⁸. Mentre si rifocilla in una casa abbandonata, Bud e i suoi uomini catturano una giovane e bella ragazza araba, che tengono in custodia in attesa dell'arrivo di ausiliarie donne²⁸⁹. Il colonnello Wiesenthal nomina Bud controllare capo della zona fra Suez e Port Said, conferendogli un ruolo importante ma ingrato²⁹⁰. Mentre ritorna al suo carro dopo la riunione operativa, Bud incontra su una jeep la telegrafista che gli aveva fatto perdere la testa poche ore prima. La salva da una granata egiziana, ma non può esimersi dal baciarla

277 Cfr. *ivi*, pp. 18 ss.

278 Cfr. *ivi*, pp. 28 ss.

279 Cfr. *ivi*, pp. 32 ss.

280 Cfr. *ivi*, pp. 37 ss.

281 Cfr. *ivi*, pp. 41 ss.

282 Cfr. *ivi*, pp. 44 ss.

283 Cfr. *ivi*, pp. 48 ss.

284 Cfr. *ivi*, pp. 59 ss.

285 Cfr. *ivi*, pp. 64 ss.

286 Cfr. *ivi*, pp. 71 ss.

287 Cfr. *ivi*, pp. 79 ss.

288 Cfr. *ivi*, pp. 82 ss.

289 Cfr. *ivi*, pp. 92 ss.

290 Cfr. *ivi*, pp. 97 ss.

appassionatamente²⁹¹. Poco dopo, la ritrova al comando di Wiesenthal, mentre discute con i suoi superiori circa la strategia militare del giorno dopo: scopre che si chiama Miriam²⁹². Approfittando di un giorno di pausa, Bud passeggia con lei lungo le strade deserte della città egiziana: «Dopo un ultimo, lunghissimo bacio Bud le prese il volto fra le mani, fissandola negli occhi, come se volesse imprimersi per sempre ogni particolare del suo viso, e poi le dette un ultimo tenero bacio, e con un – addio, occhi azzurri! – si staccò da lei e se ne andò a passo svelto, senza voltarsi»²⁹³.

La missione di Bud consiste nell'«annientare ad ogni costo [...] la resistenza egiziana in un determinato punto dell'imbuto, e poi vi era segnato il tracciato che tagliava l'arteria Suez-Cairo e la punta della freccia che arrivava fino alla grande via d'acqua»²⁹⁴. Il capitano israeliano, a capo della colonna corazzata centrale, riesce a raggiungere l'arteria stradale dopo circa quattro ore di combattimenti²⁹⁵. Bud e il suo equipaggio attendono sulla rive del canale l'arrivo dei rifornimenti. Sopraggiunge il colonnello Wiesenthal per congratularsi con lui e con il suo equipaggio a suon di bottiglie di vino²⁹⁶. Miriam, felice dell'impresa di Bud e scontenta delle invidie suscitate tra i suoi colleghi, scopre dall'amica Helen la tragica storia del suo matrimonio: il marito, un geologo, era stato ucciso dai fedayn al confine del Libano²⁹⁷. Bud si reca a cenare da Miriam, portandole una bottiglia di champagne: ormai si è fatto la nomea di «distruttore di Suez»²⁹⁸. L'indomani il colonnello Wiesenthal lo incarica di un'importante missione: a capo di una colonna di autoblindi deve distruggere un'importante base radar egiziana a circa ottanta chilometri da Suez²⁹⁹. L'operazione notturna ha successo, ma, dopo aver perso l'ufficiale di manovra, anche Bud viene colpito da una scheggia alla testa³⁰⁰. Dopo una fuga avventurosa, gli autoblindi vengono recuperati dal colonnello Wiesenthal³⁰¹. Miriam assiste per alcuni giorni Bud delirante all'ospedale da campo³⁰². Dopo alcuni giorni, il capitano carrista si riprende: è entrato in vigore l'armistizio imposto dalle Nazioni Unite, ma la moglie Renata continua a non sapere nulla delle sue condizioni fisiche³⁰³. L'amico Hans Wiesenthal lo interroga circa il suo futuro privato e professionale, ma la posizione di Bud è chiara:

Miriam per me ha rappresentato e rappresenta la vita, con tutte le cose buone che la vita, malgrado la

291 Cfr. *ivi*, pp. 102 ss.

292 Cfr. *ivi*, pp. 109 ss.

293 *Ivi*, p. 112.

294 *Ivi*, p. 113.

295 Cfr. *ivi*, pp.

296 Cfr. *ivi*, pp. 116 ss.

297 Cfr. *ivi*, pp. 124 ss.

298 Cfr. *ivi*, pp. 130 ss.

299 Cfr. *ivi*, pp. 135.

300 Cfr. *ivi*, pp. 145 ss.

301 Cfr. *ivi*, pp. 150 ss.

302 Cfr. *ivi*, pp. 153 ss.

303 Cfr. *ivi*, pp. 156-157.

guerra, offre di per se stessa. Io mi sono aggrappato a lei con le unghie e con i denti. È stata la sua presenza che mi ha dato la forza per superare lo shock della ferita alla testa. È giusto quello che dici e non credere che non ti sia grato per queste parole. Però devo prendere tempo³⁰⁴.

Mentre il colonnello se ne va, Bud fissa e stringe la mano a Miriam, girandosi verso la pianura e mormorando, come a se stesso: «Shalom, Sinai!»³⁰⁵

III.2 *Spy-story* all'italiana: Enna e Frezza

Il «romanzo d'Israele» non trova ambientazione propizia solo durante le cosiddette guerre d'indipendenza ma anche durante i «momenti di pace». I due «romanzi spionistici» che ci accingiamo a raccontare sono ambientati entrambi negli anni Settanta del Novecento, vero e proprio decennio d'oro del genere³⁰⁶. Entrambi mescolano in un melange più o meno riuscito la lotta per la sopravvivenza d'Israele con il terrorismo palestinese e le beghe politiche italiane. In entrambe le opere vediamo gli agenti israeliani protagonisti (Ze'ev e Kuba) lottare con forze più grandi di loro per impedire che le organizzazioni palestinesi trovino sostegno e aiuto logistico in un'Italia sempre più filo-araba. Nel primo caso si tratta di sconfiggere alcune reticenze dei servizi segreti italiani, inclini per ragioni geopolitiche a sostenere la causa palestinese (e, di riflesso, il governo libico) anche di fronte al rischio di attentati sul suolo nazionale. Nel secondo si assiste a una strana convergenza di obiettivi fra servizi segreti israeliani, brigate rosse, organizzazioni palestinesi e servizi segreti deviati: tutti vogliono la fine di Aldo Moro, ritenuto responsabile di una posizione «terzista» assolutamente intollerabile e distruttiva per il mondo bipolare. Al di là delle azioni convulse e dei colpi di scena improvvisi, i due protagonisti israeliani si dimostrano costretti dalle circostanze storiche e politiche a fare quello che fanno. Entrambi, figli dell'Olocausto, sognerebbero una vita tranquilla e felice con i loro figli e le loro amate compagne. Ma la «storia» ha in serbo per loro una sorte differente³⁰⁷.

III.2.1 *L'uomo dell'Haganah* di Franco Enna (1977)

La prima *spy-story* che ha come protagonista un personaggio israeliano porta la firma di Franco Enna (pseudonimo di Francesco Cannarozzo), prolifico scrittore siciliano, noto soprattutto come autore di romanzi gialli e fantascientifici editi nella collana Urania³⁰⁸. Nato a

304 Ivi, p. 158.

305 Ivi, p. 159.

306 Sul tema della letteratura spionistica si veda V. Fortunati, D. Fortezza, M. Ascari (a cura di), *Conflitti. Strategie di rappresentazione della guerra nella cultura contemporanea*, Roma, Moltemi, 2008.

307 Sul rapporto fra Italia e servizi segreti israeliani negli anni Settanta si veda E. Salerno, Mossad base Italia. *Le azioni, gli intrighi, le verità nascoste*, Milano, Il Saggiatore, 2010, pp. 191 ss.

308 Cfr. L. Cozzi, *La storia di Urania e della fantascienza in Italia*, Roma, Profondo Rosso, 2006-2010, 4 voll. Sulla produzione di Franco Enna si veda G. Padovani, *Franco Enna. Esperienze culturali e itinerari creativi di un maestro del giallo italiano*, Enna, Papiro Editrice, 1995; Pistelli, *Un secolo in giallo*, cit., pp. 378 ss.

Castrogiovanni nel 1921, figlio di un maresciallo dei carabinieri, Enna trascorre il periodo bellico distaccato presso il Tribunale militare di Bari, dove ha modo di conoscere Aldo Moro. Nel 1948 si trasferisce a Lugano, dove collabora col «Corriere del Ticino» e, successivamente, ai programmi televisivi della televisione svizzera italiana. Dopo alcuni esordi letterari, nel 1955 è il primo scrittore italiano a pubblicare un romanzo nella rivista *Urania*, dal titolo *L'astro lebbroso*. Assunto come direttore dell'ufficio stampa dei periodici Mondadori, Enna pubblica altri romanzi fantascientifici di successo (come *Panico al Polo* e *Noi mostri*). Lo scrittore siciliano degli autori che contribuisce alla «provincializzazione» del giallo italiano, fungendo da capostipite di autori come Andrea Camilleri, Domenico Cacòpardo, Piergiorgio Di Cara e Santo Piazzese: nella sua Sicilia, terra d'intrighi e passioni, il commissario Federico Santoni riesce a risolvere storie intricate e avvincenti grazie a un mix vincente d'intuito e sentimentalismo. Enna è morto a Lugano nel 1990, dove si era trasferito definitivamente agli inizi degli anni Sessanta. Tra le sue opere vi sono raccolte di poesie (*Donne in vetrina*, Enna 1944; *Il mare aspetta le mie strade*, Lugano 1950; *Carnet d'amore*, Enna 1989), traduzioni (*La morte di una madre* di R. Peyrefitte, Lugano 1952; *Il grande mestiere* di A. Soubiran, Milano 1962), oltre che centocinquanta romanzi gialli e fantascientifici, pubblicati inizialmente dall'editore luganese Tell, poi da Mondadori e da altri importanti editori italiani (Longanesi, SEI, BUR, Fabbri).

L'uomo dell'Haganah (SEI 1977) è – secondo le parole dell'autore – «un romanzo epico», dove i due protagonisti, «con il loro amore più forte degli eventi, rappresentano quel popolo d'Israele che – nonostante persecuzioni, pogrom, stermini – ha deciso di far valere il suo diritto alla vita». Protagonista del romanzo è il maggiore dell'*Haganah* Ze'ev Merisman e Sara Elazar, agente del controspionaggio che lavora sotto copertura in una società israeliana di import-export con sede a Roma. Utilizzando come scenario alcuni fatti di cronaca (l'arresto di cinque terroristi arabi a Ostia nel settembre 1973; la strage di Fiumicino del dicembre 1973 a opera di un commando di *Settembre Nero*), il romanzo mostra il progressivo voltafaccia dei servizi segreti italiani ai danni di quelli israeliani (qui erroneamente rappresentati dall'*Haganah*, forza d'autodifesa ebraica sciolta nel 1948 e poi confluita nell'esercito israeliano, l'IDF). Ze'ev e Sara si trovano contemporaneamente a Roma alla fine di agosto del 1973. Il maggiore israeliano, che ha assunto l'identità di un cittadino americano (Egan-Scott), viene informato da Mayer, agente della CIA, che il suo contatto italiano nei servizi segreti italiani (il capitano Flavio Caminiti) è stato ucciso, perché «si è rifiutato di tradire la causa israeliana»³⁰⁹. Ze'ev trova il tempo di incontrare Sara, cui è legata da un'intensa storia d'amore: parlano di Menachem, figlio di Ze'ev, e di come si sono incontrati e innamorati (Ada, la moglie di Ze'ev, era morta per mano dei fedayn alcuni anni prima)³¹⁰. Sara e Ze'ev si recano a trovare Shaul, membro dell'ambasciata israeliana, dove

309 Cfr. F. Enna, *L'uomo dell'Haganah*, Torino, SEI, 1977, p. 17.

310 Cfr. *ivi*, pp. 13 ss.

rinverdiscono i tempi andati e pensano al da farsi: Meyer l'ha messo sulle traccie di una ballerina di nome Suleima, che avrebbe informazioni importanti sul commando palestinese³¹¹.

Ze'ev si reca al locale *Coguardo* per incontrare la ballerina Suleima. Spacciandosi per un agente cinematografico inglese di nome Lewis, l'agente israeliano avvicina la ragazza (l'italo-somala Teresa Ammoniti)³¹². Assiste a una lite tra Suleima e un principe kuwaitiano, che riesce a sedare prima che degeneri in un fatto di sangue³¹³. Scopre che la ragazza lavora per un giovane arabo di nome Adnam³¹⁴. All'uscita del locale incontra un ufficiale del SID (il tenente Bardella), che gli intima di ritornare in Israele³¹⁵. Ma il netto rifiuto di Ze'ev si sposa con la diffidenza di Bardella verso i giochi dei vertici dei servizi segreti italiani: l'ufficiale italiano decide di non rivelare al suo superiore la presenza in Italia del militare israeliano in incognito³¹⁶. Il giorno successivo Ze'ev incontra Sara e Dov Enriquez, altro agente del controspionaggio israeliano, che gli conferma di aver trovato l'alloggio del commando palestinese a Ostia³¹⁷. Ze'ev incontra Teresa-Suleima a casa sua: la ragazza, invaghita del maturo «agente cinematografico», gli racconta della sua triste vita e gli porge delle foto per un provino³¹⁸. Durante una gita in auto, la ragazza le racconta anche di Adnam, uno studente giordano a Roma³¹⁹. Ze'ev comincia a vederci più chiaro: le informazioni di Sara e di Dov gli confermano che *Settembre Nero* intende colpire Roma, forse in occasione dell'anniversario dell'azione terroristica di Monaco di Baviera (5 settembre)³²⁰. Il tenente Bardella, giunto in albergo, gli racconta le stranezze del «suicidio» del capitano Caminiti: sfogliando il carteggio sul terrorismo palestinese, si è reso conto che i servizi segreti italiani tollerano la presenza di molti di questi individui nei pressi della capitale. Ze'ev comincia a sospettare che il SID stia agendo così per costringere progressivamente il governo italiano ad abbandonare una politica neutrale nei confronti d'Israele³²¹.

Ze'ev e Sara entrano furtivamente a casa di Teresa, per carpire ulteriori informazioni sulle sue strane frequentazioni. Ma trovano la ragazza morta³²². Dopo aver avvisato la polizia, i due si recano con Dov e con un agente di nome Beba all'appartamento ostiense dei palestinesi³²³. Vi trovano un tubo contenente un lancia-missile. Rientrano in ambasciata, dove vengono informati della vendita di arma dai parte dei sovietici ai palestinesi. Sara cerca di ottenere informazioni su

311 Cfr. *ivi*, pp. 25 ss.

312 Cfr. *ivi*, pp. 41 ss.

313 Cfr. *ivi*, pp. 50 ss.

314 Cfr. *ivi*, pp. 57 ss.

315 Cfr. *ivi*, pp. 62 ss.

316 Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

317 Cfr. *ivi*, pp. 73 ss.

318 Cfr. *ivi*, pp. 80 ss.

319 Cfr. *ivi*, pp. 86 ss.

320 Cfr. *ivi*, pp. 92 ss.

321 Cfr. *ivi*, pp. 97 ss.

322 Cfr. *ivi*, pp. 102 ss.

323 Cfr. *ivi*, pp. 109 ss.

Teresa dalla moglie del capitano Caminiti, che ha avvicinato da tempo come amica. Ze'ev si mette sulle tracce di Adnam. In albergo riceve la visita del maresciallo dei carabinieri Bergese, che gli chiede alcune informazioni su Teresa Ammaniti³²⁴. Poi si reca alla casa di Adnam, dove vi trova un giovane maronita libanese di nome Michel Horush: dopo averlo vanamente ammonito a lasciar perdere la vita da terrorista per accettare la «civiltà» israeliana, scopre che Adnam è colpevole dell'omicidio di Teresa, cattura Michel e lo dà in custodia al tenente Bardella³²⁵. Proprio l'ufficiale del SID gli conferma che il governo italiano sta segretamente vendendo armi alla Libia di Gheddafi. Si reca da un ottico giapponese, dove lavora in incognito un membro dell'Armata Rossa giapponese, acquistandovi una cinepresa³²⁶. Quella sera Ze'ev e Sara ospitano a cena il tenente Bardella, che gli porta la registrazione di una conversazione fra Adnam e Teresa: la ragazza doveva portare dal ragazzo palestinese i lanciamissili ricevuti dal giapponese Kazuo³²⁷. Haddash e il suo gruppo stanno organizzando un attentato all'aeroporto di Fiumicino. Ma i servizi di sicurezza italiani non possono agire: «una lunga corda politica dall'alto gli lega le mani. Bisognerà spezzare questa corda per bloccare il complotto», auspica Bardella³²⁸.

Sara e Dov si recano all'aeroporto di Fiumicino per fotografare Haddash e il suo complice, intenti a studiare i movimenti degli aerei³²⁹. Scoperti dai due arabi sospettosi (si fingevano due innamorati appassionati di belle auto), Dov viene pugnalato a morte, mentre Sara riesce a divincolarsi e a ucciderli³³⁰. Il tenente Bardella e Ze'ev, riuniti a casa di Sara, discutono sui documenti trovati addosso ai due terroristi: la polizia italiana vorrà finalmente agire per evitare la strage?³³¹ Dopo aver accompagnato Sara all'aeroporto per farla rimpatriare in Israele (dovrà ritornare in Italia per l'udienza del processo), Ze'ev e Beba si appostano davanti all'appartamento di Adnam per vedere se sarebbe passato qualcuno a ritirare i lanciamissili³³². Bardella gli rivela che Kazuo possiede un vero e proprio arsenale militare in una casetta di campagna sul lago di Nemi³³³. Giunti sul posto per la perquisizione, Ze'ev incontra il colonnello Patriarca, membro dell'Ufficio "D" del SID, che s'impegna a sostenerlo nella prevenzione all'attentato terroristico palestinese. Kazuo sopraggiunge con altri giapponesi³³⁴. La pattuglia del SID li ferma e inizia la perquisizione della casa. Ze'ev risponde al telefono dell'abitazione: si tratta di Ahmed Ziad, un terrorista palestinese protetto dall'ambasciata libica, con cui fissa un

324 Cfr. *ivi*, pp. 119 ss.

325 Cfr. *ivi*, pp. 125 ss.

326 Cfr. *ivi*, pp. 137 ss.

327 Cfr. *ivi*, pp. 147 ss.

328 *Ivi*, p. 158.

329 Cfr. *ivi*, pp. 160 ss.

330 Cfr. *ivi*, pp. 166 ss.

331 Cfr. *ivi*, pp. 170 ss.

332 Cfr. *ivi*, pp. 179 ss.

333 Cfr. *ivi*, pp. 187 ss.

334 Cfr. *ivi*, pp. 198 ss.

appuntamento per la sera davanti alla casa di Adnam³³⁵. Nel frattempo, scopre che sono morti e sepolti in giardino un ex agente israeliano (Rafael Rinhas) e Meyer, l'agente della CIA che l'aveva informato della morte del capitano Caminiti³³⁶. Kazuo decide di suicidarsi con una scimitarra per non svelare i suoi rapporti con i terroristi palestinesi³³⁷. Quella sera Ze'ev si reca alla casa di Ostia per attendere l'arrivo dei terroristi, intenti a ritirare i lanciamissili per attentato³³⁸.

All'appuntamento di Ostia, Guido Rossi, un giovane ebreo italiano arruolato dagli israeliani, uccide due giovani giunti per ritirare le armi: un addetto all'ambasciata libica e un militante del MSI³³⁹. Ze'ev, tornato in albergo, ripensa per qualche istante alla follia umana (si susseguono le voci sull'ammassamento di truppe egiziane e siriane ai confini d'Israele) e si rilassa sentendo la voce telefonica del figlio Menachem e dell'amata Sara da Beersheva³⁴⁰. Il giorno dopo si reca a casa del capitano Caminiti, dove riesce a ricostruire la scena del delitto: il capitano è stato ucciso da Haddash, sopraggiunto insieme a Teresa per un incontro³⁴¹. Ze'ev incontra finalmente il generale Muralto: il capo dell'ufficio "D" del SID gli comunica che la polizia italiana sta per intervenire e che è dispiaciuto per il «suicidio» di Caminiti³⁴². Tornato in albergo, Ze'ev riesce a ottenere le valigie di Meyer: vi scopre una foto che lo ritrae con l'ufficiale dell'esercito egiziano con Hassan El Jobari nel Sinai. Hassan, che insegna letteratura inglese all'università americana di Beirut, si trova a Roma³⁴³. L'alloggio di Ostia viene finalmente perquisito dalla polizia italiana, che vi arresta un giovane palestinese e requisisce i lanciamissili³⁴⁴. Ma la missione di Ze'ev, che ha sventato un sanguinoso attentato, non è ancora terminata: deve incontrare l'amico Hassan³⁴⁵. Quella sera, mentre cenano a Trastevere, l'egiziano gli racconta che era ricattato dal figlio Ali, finito nella rete dei guerriglieri di George Habbash. Hassan viene freddato da due agenti israeliani³⁴⁶. Ze'ev, condotto in ambasciata, si sfoga con i suoi superiori per l'inutile assassinio dell'amico³⁴⁷. Mentre ritorna in Israele a bordo di un aereo, scambia alcune battute con un vecchio ebreo americano. Interrogato sulle sorti della prossima guerra, Ze'ev risponde in modo alquanto caustico: «Noi siamo condannati a vincere»³⁴⁸. A conclusione della vicenda, l'autore pone una sorta di diario personale di Ze'ev scritto nella forma

335 Cfr. *ivi*, pp. 205 ss.

336 Cfr. *ivi*, pp. 209 ss.

337 Cfr. *ivi*, p. 211.

338 Cfr. *ivi*, pp. 211 ss.

339 Cfr. *ivi*, pp. 215 ss.

340 Cfr. *ivi*, pp. 221 ss.

341 Cfr. *ivi*, pp. 221 ss.

342 Cfr. *ivi*, pp. 239 ss.

343 Cfr. *ivi*, pp. 248 ss.

344 Cfr. *ivi*, pp. 252 ss.

345 Cfr. *ivi*, pp. 268 ss.

346 Cfr. *ivi*, pp. 278-279.

347 Cfr. *ivi*, pp. 280-281.

348 *Ivi*, p. 286.

di «nuovissimo testamento», che narra le sue vicende personali dal 1973 al 1974³⁴⁹.

III.2.2 *I giorni dell'inganno* di Andrea Frezza (1990)

Un'altra *spy-story*, forse più complessa e intricata dell'*Uomo dell'Haganah* di Enna, è quella che vede protagonista l'ebreo israeliano Kuba Goldberg nel romanzo di Andrea Frezza *I giorni dell'inganno* (1990). Nato nei pressi di Reggio Calabria nel 1937, Frezza ha lavorato spesso negli Stati Uniti. È stato regista di vari film e lungometraggi italiani: *Il gatto selvaggio* (1969), *Il sangue della bestia* (1969), *Memoriale dalle rovine* (1973), *Pane altrui* (1973), *Patatine di contorno* (1976), *I problemi di don Isidoro* (1978), *La zia di Carlo* (1983), *L'ultimo bersaglio* (1997)³⁵⁰. Frezza è stato autore anche di alcuni cortometraggi, telefilm, miniserie televisive e romanzi. È anche autore del soggetto di *Segreto di stato* per Giuseppe Ferrara (1994). Tra le sue opere letterarie ricordiamo: *Le segrete stanze* (Legnano 1977), *Falsi movimenti* (Roma 1993), *Il ricatto della croce* (Roma 1995), *La luna di Shon-Nan-ko* (Roma 2000), *Albergo Paradiso* (Soveria Mannelli 2006), *L'assedio dei quaranta inverni* (Soveria Mannelli 2007), *La cruna della notte* (Soveria Mannelli 2009). Attualmente vive in California, dove insegna cinema all'università e scrive soggetti per la televisione americana.

Il romanzo di Frezza è suddiviso in tre parti, che coprono l'arco cronologico che va dal luglio 1978 sino al marzo 1979. Kuba Goldberg è un ex agente del Mossad (l'«Istituto»), che ha deciso di abbandonare il proprio lavoro per vivere una vita tranquilla in un'amenissima isoletta del Mare Egeo³⁵¹. Viene prepotentemente riportato alla realtà, quando Avner Bennett, membro dell'Istituto e suo vecchio amico (lo salvò dal ghetto di Varsavia nel 1944)³⁵², gli rapisce il figlio Tim³⁵³. Avner, ormai malato terminale di cancro, vuole che Kuba si infiltri nelle Brigate Rosse attraverso il commercio d'armi, per carpire informazioni sull'«internazionale» del terrorismo che sarebbe nata poco tempo prima a Vienna e – ovviamente – colpire in prima battuta qualsiasi azione palestinese³⁵⁴. Kuba si reca a Roma, dove fredda davanti a casa il poeta arabo Hamshari, considerato la mente di alcuni attentati terroristici³⁵⁵. Dopo aver nuovamente parlato con Avner, si mette sulle tracce di un dirigente delle BR in cui deve infiltrarsi. Ha tempo grosso modo quattro o cinque mesi per evitare che l'Italia si avvicini alla causa palestinese³⁵⁶. A Ginevra Milton Jackson (alias Kuba) recupera le informazioni sul suo «uomo» contenute in una cassetta di sicurezza e si mette in contatto con un mediatore nel commercio delle armi: Spider, un ebreo

349 Cfr. *ivi*, pp. 287 ss.

350 Film di tema ebraico ispirato al libro di Enrico Deaglio *La banalità del bene*, dedicato a Giorgio Perlasca.

351 Cfr. A. Frezza, *I giorni dell'inganno*, Napoli, Pironti, 1990, pp. 15 ss.

352 Cfr. *ivi*, pp. 22-23.

353 Cfr. *ivi*, pp. 19 ss.

354 Cfr. *ivi*, pp. 24 ss.

355 Cfr. *ivi*, pp. 30-31.

356 Cfr. *ivi*, pp. 33 ss.

sopravvissuto ad Auschwitz. Kuba cerca di piazzare alcuni fucili d'assalto di provenienza israeliana e americana³⁵⁷. Spider lo indirizza a Parigi per incontrare un acquirente italiano³⁵⁸. Qui incontra una donna di nome Marta, che l'ha seguito in auto da Ginevra. L'affare non si conclude nei tempi previsti: Kuba, dopo esser tornato a Ginevra per ottenere ulteriori informazioni, parte in aereo per Roma, dove si mette in contatto con gli acquirenti³⁵⁹. Marta, intanto, muore proprio durante il viaggio in treno diretto nella capitale: qualcuno l'ha tradita. Nella capitale italiana, Kuba viene individuato dalle BR: i terroristi lo ritengono responsabile della morte di Marta³⁶⁰.

A Roma Kuba viene aiutato da Thea Lenox, la sua base logistica, che l'aiuta a scampare a un tentato rapimento delle BR³⁶¹. La coppia si divide: Thea va a Londra per incontrare Avner, mentre Kuba si reca a Nizza per ottenere informazioni dall'ex legionario «Casque d'or» sull'assassinio di Marta. Questi gli rivela che un brigatista italiano è in contatto con il SDECE (il controspionaggio francese). A Ginevra Spider ha una conversazione con una terrorista tedesca di nome Helga Brandes, che gli chiede garanzie sul signor Jackson³⁶². A Parigi Kuba cattura l'uomo che tradisce le BR, ma decide di non consegnarglielo³⁶³. A Ginevra incontra Frau Brandes: si accordano sulla vendita delle armi e sulla sua incolumità fisica, a condizione di consegnargli il traditore. Giunto nella villa di Helga nei pressi di Losanna, Kuba viene interrogato da un uomo baffuto circa i suoi rapporti con Thea. Giorgio, il capo delle BR, vorrebbe comprargli le armi, offrendo una parte in denaro, una parte in droga. Kuba accetta la contropartita e ritorna a Ginevra³⁶⁴. Qui riceve altre informazioni nella cassetta di sicurezza e, dopo aver scampato a un attentato dinamitardo nel suo albergo, avvicina l'addetta della banca (la signorina Constant) per scoprire chi inserisce i messaggi nella sua cassetta³⁶⁵. La ragazza consegna un messaggio a Thea, il corriere di Avner³⁶⁶. A Vienna Giorgio ottiene la parola dai terroristi palestinesi che, per il momento, al signor Jackson non verrà torto un capello³⁶⁷. A Ginevra Spider consiglia a Kuba di abbandonare la Svizzera e di tornare momentaneamente alla sua isola³⁶⁸. Dopo aver scampato a un altro tentato omicidio sul treno diretto a Milano grazie a Thea (questa volta si trattava dell'amante italiana del poeta Hamshari), Kuba ritorna a Roma: il suo obiettivo non è un uomo delle BR ma una figura importante della politica italiana, «che sta tessendo una politica molto

357 Cfr. *ivi*, pp. 46 ss.

358 Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

359 Cfr. *ivi*, pp. 70 ss.

360 Cfr. *ivi*, pp. 78 ss.

361 Cfr. *ivi*, pp. 85 ss.

362 Cfr. *ivi*, pp. 113 ss.

363 Cfr. *ivi*, pp. 131 ss.

364 Cfr. *ivi*, pp. 138 ss.

365 Cfr. *ivi*, pp. 154 ss.

366 Cfr. *ivi*, pp. 160 ss.

367 Cfr. *ivi*, pp. 181 ss.

368 Cfr. *ivi*, pp. 184 ss.

ostile a noi e non si limita solo alla politica»³⁶⁹. All'«Istituto» risulta infatti che una parte del servizio segreto italiano, attraverso un uomo chiamato il «Cavaliere di Malta», sia propenso a favorire una chiara svolta filo-araba e palestinese nella politica estera italiana.

La seconda parte del romanzo si apre venerdì 12 agosto. Da un mese Kuba è tornato alla sua isola greca, dove attende che i brigatisti italiani giungano a ritirare le armi. Ha tempo di pensare al figlio Tim e alla sua attività di pittore di cartelloni pubblicitari³⁷⁰. Giunge finalmente Giorgio, con due settimane di ritardo³⁷¹. Kuba non apprezza l'eccessiva gentilezza del brigatista italiano. Ma c'è una spiegazione: intende ingaggiarlo per addestrare i suoi uomini all'uso dei sofisticati fucili³⁷². Kuba accetta, pensando si tratti di un compito relativamente semplice e di breve periodo³⁷³. Il campo d'addestramento delle reclute si trova sull'Aspromonte, in Calabria. Kuba addestra tre giovani brigatisti ingenui e spacconi³⁷⁴. Ma un giorno succede l'imprevedibile: un elicottero di pattuglia sull'Aspromonte si avvicina al campo, i brigatisti, presi dalla foga, sparano con le armi automatiche. Solo Kuba riesce a sopravvivere alla risposta armata dell'elicottero³⁷⁵. A Roma il rappresentante palestinese Nasir cerca di convincere il generale Razzini a interrompere le ricerche di Kuba: pur conoscendo il vero scopo dell'agente del Mossad, Nasir è convinto che in quel momento il suo infiltramento sia utile alla causa³⁷⁶. A colloquio con Glauco Pagani, Nasir ha ulteriori rassicurazioni: alla causa palestinese e a quella destrorsa italiana la vita di Kuba è ancora molto utile³⁷⁷. L'incontro del rappresentante palestinese con Giorgio è più movimentato: dopo reciproche accuse, i due si mettono a un tavolo per trattare sul da farsi³⁷⁸. Mentre a Roma si discute sul futuro della Palestina, Kuba abbandona il terzo brigatista ferito (Corrado) e decide di uscire allo scoperto³⁷⁹.

Kuba riesce a tornare a Roma. Incontra Giorgio per discutere sul da farsi: Corrado è stato catturato dalla polizia e potrebbe parlare; il capo dei brigatista torna a offrirgli un posto di consulente e addestratore delle sue reclute³⁸⁰. Giorgio gli rivela che le BR stanno per compiere un'importante azione politica (un «processo») proprio verso l'uomo che il suo «Istituto» aveva scelto come suo obiettivo italiano³⁸¹. Nonostante alcune reticenze di facciata, Kuba decide di collaborare al rapimento del politico italiano³⁸². Intanto Glauco Pagani s'incontra col «Cavaliere

369 Ivi, p. 198.

370 Cfr. ivi, pp. 207 ss.

371 Cfr. ivi, pp. 212 ss.

372 Cfr. ivi, pp. 221 ss.

373 Cfr. ivi, pp. 227 ss.

374 Cfr. ivi, pp. 230 ss.

375 Cfr. ivi, pp. 234 ss.

376 Cfr. ivi, pp. 239 ss.

377 Cfr. ivi, pp. 247 ss.

378 Cfr. ivi, pp. 257 ss.

379 Cfr. ivi, pp. 263 ss.

380 Cfr. ivi, pp. 268 ss.

381 Cfr. ivi, pp. 277 ss.

382 Cfr. ivi, pp. 283 ss.

di Malta» e Nasir in un albergo romano per discutere sull'azione politica futura: bisogna che il «Presidente» venga ucciso dalla BR, che le responsabilità ricadano sulla CIA e sugli israeliani, e che Kuba venga eliminato al momento opportuno³⁸³. Dalla stanza del suo albergo romano, dove si è rifugiato, l'agente israeliano telefona a Spider per chiedergli se ci siano possibilità di sganciarsi da quell'affare³⁸⁴. A detta dell'ebreo non ci sono alternative: «“Ognuno prende le sue precauzioni”, aveva detto Spider, e dunque, come lui supponeva l'Istituto era al corrente. L'Istituto sapeva e lo muoveva con la stessa facilità con cui si muovono i pezzi degli scacchi. Lui non aveva alcun peso in quella missione, non aveva alcuna decisione da prendere che non fosse già stata presa altrove e i due contendenti lo usavano per tentare lo scacco reciproco. Ancora una volta chiuso nel bidone della spazzatura, sballottato in una strada piena di pericoli, come durante la fuga da Varsavia, come tutta la sua vita»³⁸⁵.

La terza e ultima parte del romanzo si svolge nel marzo del 1979. Mentre Kuba si dirige con i brigatisti al luogo del rapimento, viene improvvisamente scaricato dall'auto e lasciato libero d'andarsene: Giorgio gli rivela che Kuba è stato coinvolto per comprare la collaborazione palestinese, ma che, per motivi d'immagine e credibilità, è meglio che nessuno sappia che avevano infiltrato un esponente del Mossad³⁸⁶. L'«addestratore» del rapimento di Aldo Moro viene dunque liquidato per «salvargli» la vita. Kuba si rende conto di essere finito in mezzo all'incudine israeliana e al martello palestinese³⁸⁷. Giunto all'aeroporto Fiumicino, si appresta a partire per gli Stati Uniti sotto l'identità del professore Abel Wurlitzer. Ma oltre oceano è diretto anche Nasir, furioso con le BR perché non avevano eseguito il suo piano e avevano lasciato vivo l'agente israeliano³⁸⁸. Il capo Abu (Nidal) esige che Nasir interroghi la signora Brandes e Spider per sapere dove si trova Kuba³⁸⁹. Avner e Thea, ancora a Roma, lo seguono a New York: il figlio Tim è diretto a Tel Aviv, ma Avner vuole eliminare Nasir usando Kuba come esca³⁹⁰. Intanto i palestinesi, dopo aver interrogato e ucciso la Brandes e Spider, scoprono che Kuba è a New York³⁹¹. Kuba si reca all'ospedale a dare l'ultimo saluto all'amico Avner, in fin di vita³⁹². Ma, poco dopo, viene catturato da un gruppo di «Black Muslims», che lo intontiscono con alcune iniezioni di eroina³⁹³. Thea, giunta a New York, si rifiuta di abbandonare Kuba e si mette sulle sue tracce con alcuni agenti israeliani³⁹⁴. Nasir è giunto dai «Black Muslims»: vuole filmare una

383 Cfr. *ivi*, pp. 287 ss.

384 Cfr. *ivi*, pp. 296 ss.

385 *Ivi*, p. 299.

386 Cfr. *ivi*, pp. 305 ss.

387 Cfr. *ivi*, pp. 311 ss.

388 Cfr. *ivi*, pp. 315 ss.

389 Cfr. *ivi*, pp. 320 ss.

390 Cfr. *ivi*, pp. 325 ss.

391 Cfr. *ivi*, pp. 331 ss.

392 Cfr. *ivi*, pp. 339 ss.

393 Cfr. *ivi*, pp. 348 ss.

394 Cfr. *ivi*, pp. 371 ss.

confessione diretta del «porco sionista», che si accusa dell'assassinio del poeta Hamshari. Kuba riesce a liberarsi dei suoi carcerieri e uccide Nasir³⁹⁵. Thea interviene e aiuta Kuba a fuggire³⁹⁶. La coppia parte per Tel Aviv, dove all'aeroporto trova Tim, cui il padre riferisce le ultime parole di Avner: *Bereshit* (in principio)³⁹⁷.

IV. *Le due facce d'Israele: il «nuovo ebreo» israeliano nella «storia» umana?*

Il lungo cammino attraverso il «romanzo d'Israele» ci ha permesso di valutare le innumerevoli caratterizzazioni assunte dall'ebreo israelita e israeliano nella letteratura italiana novecentesca. Abbiamo visto quanta importanza abbia esercitato l'immaginario collettivo cristiano e la storia italiana nell'elaborazione delle storie e nella caratterizzazione dei personaggi ebrei. Stupisce l'assenza di voci ebraiche su un tema rilevante per l'identità novecentesca come la storia d'Israele. È un silenzio quasi di pudore quello che sembra aver attanagliato gli scrittori ebrei, spiegabile in parte come l'esito della lontananza da tematiche religiose (il grado di assimilazione, nonostante tutto, è molto elevato) e della scarsa vicinanza alle problematiche esistenziali dell'identità israeliana. Israele è un tema «italiano» e «cristiano»: va dunque contestualizzato in base alla sensibilità religiosa degli autori e al target del pubblico prescelto. Attorno a questi due assi tematici possiamo intravedere le due facce d'Israele nel romanzo italiano novecentesco: da un lato, il mondo veterotestamentario è il produttore della cristianità, dall'altro il nuovo Israele dei *sabra* è una fucina di avventure e di intrighi tipicamente feuilletonistici. Israele è dunque il paese del «sacro amplesso» (per usare il titolo del romanzo di Brelich) ma anche il paese dell'intrigo politico e religioso (come dimostrano le opere di Tacconi, singolare interprete di questa intersezione fra antico e nuovo). L'immaginario letterario italiano ha dunque forgiato le due diverse facce dell'identità israeliana, che unisce sapientemente il sacro al profano, le origini dell'identità religiosa cristiana con le principali peripezie politiche contemporanee. Il «nuovo ebreo», figlio di una minoranza apolide perseguitata e debole, ha dunque riacquistato il passo per la storia umana. Così facendo, si è finalmente radicato nella propria nazione avita?

IV.1 Giuda, l'ebreo ateo

Giuseppe Lanza del Vasto ci ha fornito forse il miglior ritratto letterario di Giuda del secolo passato. Al di là del valore dell'opera, dobbiamo sottolineare il contesto che fa da sfondo a questo romanzo. Siamo sul finire degli anni Trenta, all'alba della grande conflagrazione bellica.

395 Cfr. *ivi*, pp. 376 ss.

396 Cfr. *ivi*, pp. 392 ss.

397 Cfr. *ivi*, pp. 407 ss.

L'autore è colpito da una crisi religiosa irreversibile, che l'avrebbe condotto dapprima in India, in seguito a predicare una posizione religiosa comunitaria del tutto originale. Questo pathos è assai presente in un'opera che potrebbe semplicemente essere ascritta alla produzione religiosa contemporanea, ma che invece può essere considerata un esempio del «romanzo d'Israele». Giuda non è il semplice «traditore» o «esecutore» testamentario della volontà divina: è anche e soprattutto la rappresentazione dell'uomo contemporaneo. Giuda è l'unico giudeo fra gli apostoli, cioè è l'unico territorialmente non affine a Gesù di Nazareth. Questa sua differenza verrà più volta sottolineata dall'autore nel corso del libro: Giuda aspira a realizzare un ideale di purezza umana che trascende completamente i canoni morali correnti (o forse, visti i tempi, semplicemente religiosi e tradizionali). La purezza di Giuda significa *sic et simpliciter* la logica corrispondenza tra i pensieri e le azioni, tra i sentimenti e le manipolazioni. Giuda è «diverso» proprio per questo suo anelito all'essere filosofico che non potrà mai realizzare in mezzo al semplice mondo delle parabole. Dopo aver abbandonato Giovanni Battista al suo destino (la sua santità extramondana è «noiosa»), l'Iscriota si legherà al Rabbi di Nazareth. Inizialmente cerca semplicemente un amico, poi si rende conto di quanta fatica costi l'amicizia di un vero e proprio distruttore rivoluzionario come Gesù: il suo amore non redime, ma annichilisce. Il «tradimento» nasce da un sentimento che potremmo definire eutanasico: Giuda vuole salvare i discepoli, lo stesso Gesù da qualcosa che opprime e schiaccia l'individualità. Ma così facendo si condanna con le sue stesse mani alla morte.

Giuda rappresenta l'ebreo «ateo», cioè l'ebreo che non intende conoscere o riconoscere alcun Dio al di fuori di sé. Anzi, cerca qualcuno che sappia riconoscerlo e dargli ciò che vuole: un giusto posto nel mondo e l'amore di cui ha bisogno. Giuda è l'ebreo disadattato che non conosce alcuna appartenenza, se non quella a se stesso. È sempre difficile leggere con le categorie moderne un personaggio (fantastico o reale che sia) appartenuto a un passato così lontano. Ma, posto che il romanzo è moderno, possiamo dire che Giuda è un uomo che non conosce sensi di colpa o complessi di inferiorità. Il suo mondo interiore smisurato e narcisista lo induce a teorizzare una sorta di superiorità morale sul prossimo che può essere considerato l'indizio di un processo di reversione dell'ebraismo: il rigido monoteismo biblico sopravviverebbe nei tempi moderni proprio trasformando la religione ebraica in una religione atea, dove la divinità si personifica in uno, nessuno e centomila individui, in una sorta di idolatria dell'ego (non a caso, forti sono i richiami del protagonista alla filosofia greca e neoplatonica nella teorizzazione della Trinità e del «figlio dell'Uomo»). La fede conclusiva nel «nulla» testimonia proprio questa concezione a suo modo religiosa di Giuda: non si suicida perché è arso dai sensi di colpa, ma perché vuole dimostrarsi più forte di Gesù e della sua morte salvatrice. Vuole, in altre parole, aiutare il «debole» galileo religioso a trovare la vera via. Giuda non salva se stesso,

perché non gli interessa la «vita eterna». Si limita semplicemente a percorrere sino in fondo – e coerentemente – il percorso di una vita intrapresa nella lontana Càriot e proseguita poi nel deserto, in Galilea e, da ultimo, a Gerusalemme. Giuda è un ebreo moderno nella misura in cui non accetta altri dèi all'infuori di sé.

IV.2 Faltiel e Itamar: gli ebrei amorosi

I protagonisti ebrei dei romanzi di Bacchelli si differenziano radicalmente dal *Giuda* di Lanza del Vasto. Mentre quest'ultimo è arso da una bramosia di potere e di autonomia che lo conducono a «tradire» il maestro per una strana forma di *pietas*, Faltiel e Itamar sono due figure collaterali della narrazione biblica alla ricerca della fede. Faltiel è una sorta di avvocato dei poveri (e delle cause perse), costretto ad accondiscendere alla volontà del suo re e a sposare la figlia. Itamar è un indemoniato che, riacquistata la ragione, non riesce a convivere con il «mistero della fede» per un conflitto incipiente con il proprio «positivismo». Entrambi sembrano soggiacere a un destino più grande di loro: Faltiel dovrebbe succedere al trono di Saul al posto dell'«unto» Davide, unicamente perché sarebbe il genero di Saul; Itamar dovrebbe diventare il «poliziotto» di Giudea per volontà di Erode, perché è riuscito a sgominare il suo passato (la legione di Masma composta da indemoniati e ladroni). Il ruolo storico, però, è troppo gravoso: Faltiel non riesce a essere all'altezza di Davide, non ne possiede le doti militari e la fermezza d'animo; Itamar non riesce a essere uno strumento degli intrighi di Erode, perché vuole catturare – anche per un solo istante – «lo sguardo di Gesù». Siamo di fronte a due figure deboli e incolori? L'intenzione dell'autore è stata quella di fornire una lettura del tutto personale di alcune scene bibliche all'indomani di una guerra che aveva distrutto le cose, gli uomini e i valori di un continente. Poteva ricorrere a figure esemplari in ambito militare e guerresco? Stando alle descrizioni di Saul e di Abner ne *Il pianto del figlio di Lais*, oppure quella di Erode ne *Lo sguardo di Gesù* sembra assolutamente di no: il potere, i suoi giochi più meschini e le sue insoddisfatte ambizioni provocano unicamente morte e distruzioni. Faltiel e Itamar non sono pecorelle in mezzo a un branco di lupi ma sono persone in cerca di un sostegno religioso sotto un cielo vuoto.

Questa lettura cristiana dell'ebreo biblico assume una valenza particolare nella nostra analisi del rapporto fra ebreo e nazione. Faltiel e Itamar sono gli antesignani dei «giudei» moderni? Sono indubbiamente ebrei amorosi, cioè personaggi che fanno del sentimento amoroso in senso cristiano la loro forza e la loro ragion d'essere. Rappresentano, a loro modo, una visione di rottura rispetto al mondo circostante: Faltiel rifiuta la violenza a ogni costo in nome della sua dignità; Itamar abbandona ben presto il sentimento di vendetta verso Masma e i suoi ladroni per avvicinarsi a una sorta di *agàpe* filosofico e religioso. Sono «forti» nel loro amore: la fermezza

d'animo li rende figli consapevoli d'Israele. Faltiel professa un rispetto quasi formalistico dei comandamenti mosaici, come dimostra la lunga disquisizione con Micol circa il quinto comandamento. Itamar ha una visione più moderna e cristiana del suo predecessore, come dimostra la storia d'amore con Egla e le possibili ritorsioni farisaiche. Sono due ebrei cristiani, l'uno identificatosi col «vecchio patto», l'altro con il «nuovo». Questa loro «cristianità» si riflette nella loro visione del rapporto fra Israele e il mondo: come Faltiel è un fedele beniaminita alla volontà regale, così Itamar non ha la minima intenzione di mettere in discussione l'autorità erodiana. Entrambi dividono il sacro dal profano, ma non sembrano ritenere che il primo debba prevalere sul secondo o viceversa. Ai loro occhi non conta che prevalga un partito oppure un altro: Faltiel spera nella vittoria di Saul solo per potersi tenere Micol; Itamar cerca di salvare la vita a Gesù, senza tuttavia parteggiare per qualcuno. La vera «rivoluzione» nella storia ebraica è rappresentata dalla vittoria del sentimento dell'amore: in tal senso è ricostruita una continuità tra il passato e il presente, fra l'Antico e il Nuovo Israele.

IV.3 Zula, Sara e Salomè: i tre volti dell'antica donna israelita

I romanzi di Bruno Tacconi, che hanno come protagonisti uomini di scienza (il medico Tari, lo scriba Gabael e il medico-soldato Messala-Marco Terenzio), propone anche tre figure ebraiche al femminile. Zula, Sara e Salomè. La prima è figlia di Elano, un capo tribù israelita. La seconda è figlia di un giurista giudeo. La terza è la principessa di Giudea (non la nipote di Erode Antipa ma la meno nota sorella di Erode il Grande). Zula vive grosso modo nel II millennio a.C., mentre Sara e Salomè nel I secolo dell'era cristiana. La grande distanza temporale si riflette anche nella loro profonda differenza caratteriale: Zula è una ragazza devota al proprio Dio, non disposta a trasgredirne le regole per sottostare alle fallaci volontà umane; Sara è arsa da un sentimento di giustizia che confliggerà pesantemente con i suoi doveri matrimoniali; Salomè è una donna fatale, soggetta unicamente alle proprie brame di potere, che tuttavia riuscirà a trovare la strada del bene attraverso l'integerrima dedizione al dovere di Messala e all'esempio della moglie Valeria. Zula riesce a ristabilire l'equilibrio iniziale con la tribù paterna ritornando a vivere con l'amato Tari, pur non ricucendo del tutto lo strappo paterno. Sara morirà nel martirio di Masada per voler espiare la colpa di non essere stata una moglie adeguata di Gabael. Salomè deve rinunciare al Diadema perché una donna «fatale» non avrebbe mai avuto il sostegno imperiale romano. Tutte e tre le donne trasgrediscono all'autorità patriarcale: Zula si rifiuta di sposare Elar, perché non lo ama ed è un uomo empio; Sara continua a sostenere il partito zelota, contravvenendo alla richiesta paterna e all'accordo col marito; Salomè si rifiuta di accettare il legittimo erede al trono Antipatro, contravvenendo alla richiesta regale. La loro ribellione all'autorità paterna può essere anche considerata una resistenza alla volontà divina? La risposta

fornita dall'autore è essenzialmente positiva: pur non spiccando per particolare religiosità, i tre protagonisti maschili (agnostici, se non atei) non sono privati della loro libertà di pensare e di agire secondo le loro rette inclinazioni.

Se le donne ebree sono soggette al giogo patriarcale, questo significa che l'Antico Israele è diverso dal periodo successivo? La «nuova» era cristiana rappresenta una novità sostanziale nella storia ebraica? Senza entrare nell'interminabile disquisizione sulla matrilinearità o meno della diaspora ebraica, va osservato che all'autore preme molto sottolineare lo stretto legame che esiste fra libertà femminile ed «equilibrio sociale»: una donna che esprime tutta la propria libertà di coscienza (per amore, per giustizia o per potere) è condannata alla sconfitta. Questo, quanto meno, è ciò che accade nell'«antico» mondo israelitico, dove la donna rappresenta la trasgressione alla norma che conferma la regola. Se i personaggi maschili tacconiani agiscono nel mondo, riuscendo, dopo mille peripezie, a trovare ciò che cercano (Tari, Gabael e Messala vogliono essenzialmente rientrare nell'anonimato sociale, fatto di un lavoro tranquillo e di una famiglia da accudire), le donne ebree devono scontrarsi con un vero e proprio totem rappresentato dal potere maschile incarnato nella divinità jahvetica. Beninteso, non sono personaggi senza macchia (soprattutto Salomè), ma sono indubbiamente considerate – come nella migliore tradizione feuilletonistica – gli elementi perturbanti, le mine vaganti capaci di condizionare la storia (e l'azione maschile). La loro «ebraicità» è ravvisabile in una sorta di consapevolezza interiore del tutto sganciata dalla realtà: Zula è convinta di seguire di dettami religiosi e non rinuncia per questo a entrare in rotta di collisione col padre; Sara è convinta di fare il bene del suo popolo e non rinuncia ad abbandonare il marito; Salomè è convinta di meritare il Diadema regale e non rinuncia a intrigare contro il fratello e il nipote. Donne forti e «pure» a loro modo, le israelite di Tacconi lottano per affermare se stesse in un mondo maschile e ostile.

IV.4 Arieħ, Janail e Bud: l'aurora del *sabra*?

Finora abbiamo seguito le gesta di personaggi appartenenti all'«Antico Israele»: l'ebreo ateo di Lanza del Vasto, i due ebrei amorosi di Bacchelli, e le tre ebree «trasgressive» di Tacconi. Passato il «Medioevo ebraico», ci catapultiamo nella modernità rappresentato dallo Stato d'Israele. Arieħ, il protagonista del romanzo di Buonassisi, non può essere considerato un *sabra* a tutti gli effetti: non solo non è nato in Israele, ma non sembra possedere nemmeno le caratteristiche tipiche dell'israeliano nativo. Arieħ proviene dalla diaspora: può considerarsi un «salvato», un ebreo sopravvissuto al genocidio nazista, senza tuttavia aver perso la propria dignità umana. Janail e il fratello Cherub sono ebrei sefarditi che non hanno vissuto in prima

persona l'Olocausto: provengono da una realtà in cui l'integrazione levantina consentiva una buona convivenza col mondo arabo. Costretti a ricrearsi una casa in Palestina, lottano per la salvezza del loro kibbutz senza tuttavia perdere di vista la realtà di fatti e la comprensione per gli altri. La loro visione irenica e pacifica, più volte sottolineata dall'autrice, si scontra solo con la necessità di sopravvivere: sono anzitutto uomini, prima che ebrei o *sabra*. Diversa è la realtà di Bud, un veterinario richiamato alle armi per la guerra dei Sei giorni. Combatte quasi per inerzia contro l'invasione militare egiziana del Sinai, senza porsi troppe domande e senza darsi troppe risposte: la cosa importante è respingere l'invasione nemica. L'eroico sforzo bellico sarà «ripagato» dall'amore della bella Miriam, che rappresenta una sorta di fuoriuscita dalla normalità (Bud, infatti, pare felicemente sposato) dovuta alla parentesi bellica. Tutti e tre sono ebrei che vivono e difendono lo stato d'Israele, ma hanno un diverso grado di «sabrità»: Ariele è il tipico ebreo della diaspora europea giunto in Israele per necessità; Janail e Cherub provengono dal vicino Egitto e posseggono una maggiore consapevolezza topografica ed etnica della Palestina; Bud vive in Israele e per Israele.

I tre protagonisti dei romanzi di Buonassisi, Dainotti e Galigani rappresentano a loro modo l'«aurora» del *sabra*: combattono per la difesa d'Israele e, pur in mezzo alle oggettive difficoltà che comporta la vita in un paese nuovo e perennemente in uno stato di guerra, accettano il costo umano e sociale da dover sostenere. Nessuno dei tre è un «duro» a tutto tondo, perché il segreto del *sabra* consiste proprio nel conservare una profonda dolcezza interiore dietro alla durezza esteriore. Il nuovo Stato d'Israele sembra dunque aver trovato la ricetta per fuggire agli opposti che animavano la vecchia diaspora: la debolezza e viltà degli uni, il cinismo e l'opportunismo degli altri. Questa «quadratura» esistenziale deve scontrarsi con le quotidiane difficoltà derivanti da una nazione nuova ma «costruita» – come nel caso di questi romanzi – su fondamenta millenarie. Ariele e Vittoria hanno alle spalle una storia familiare che li rende rispettosi dell'identità religiosa ebraica, ma anche desiderosi della pace. Janail e Cherub vogliono semplicemente vivere nel loro kibbutz e non dover più abbandonare la propria casa: non sembrano avere una particolare consapevolezza storica della loro identità ebraica, ma questo non li porta ad assumere posizioni rigidamente ideologiche verso la popolazione araba palestinese. Bud è un onesto lavoratore e un buon marito, costretto a riassumere la divisa per un breve ma fondamentale intermezzo della sua vita militare e affettiva. La conclusione felice della sua azione bellica in Sinai rappresenta l'auspicio che lo Stato d'Israele non soltanto sopravviva come stato ebraico, ma che riesca a ricreare un sano equilibrio tra la strabordante sfera pubblica e l'angusta sfera privata, affinché la dolcezza del *sabra* non venga del tutto spazzata via dal fardello della storia umana, che sembra ancora attanagliare Israele.

IV.5 Ze'ev e Kuba: il crepuscolo del *sabra*?

L'auspicio espresso dai romanzi dedicati alle «guerre d'Israele» non sembra essere stato del tutto accolto dai romanzi spionistici di Enna e Frezza. Beninteso, fra le due opere ci sono quasi quindici anni di distanza e gli autori hanno una scrittura decisamente eterogenea. Ze'ev e Kuba sono due agenti segreti al soldo d'Israele (per quanto Frezza ci sembra che faccia un po' di confusione circa il ruolo dell'esercito). Entrambi agiscono nell'Italia degli anni Settanta, dove cercano di condizionare le scelte politiche locali: a fronte di un avvicinamento al mondo arabo, entrambi gli agenti israeliani debbono agire per sgominare il pericolo terroristico palestinese. Ze'ev è figlio di un ebreo askhenazita emigrato in Inghilterra. Kuba proviene invece dal ghetto di Varsavia. Ze'ev è definibile una «colomba», ovvero – probabilmente – un membro del *Mapai* (il principale partito socialista israeliano di quel tempo) che, pur avendo perduto l'amata moglie per mano di un *fedayn*, conserva la speranza nel processo di pace. Kuba è un personaggio decisamente più complesso: nato a Varsavia, emigrato negli Stati Uniti dopo la guerra, giunto in Israele per entrare nel Mossad, e rifugiatosi infine in un'isola greca. Come Ze'ev, anche Kuba ha perduto la propria moglie (una donna tedesca cresciuta in un asettico ambiente antisemita degli anni Sessanta) ed è costretto ad allevare da solo il proprio figlio. Entrambi sono alla ricerca di un affetto sicuro e di una donna che sappia comprendere le loro rispettive condizioni umane: Ze'ev la trova in Sara, un agente del controspionaggio che vive a Roma sotto copertura; Kuba si lega a Thea Lenox, una donna americana simpatizzante per la causa israeliana. Entrambi lavorano per Israele, ma vi hanno instaurato un rapporto decisamente diverso: Ze'ev accetta la sua condizione di *sabra*, mentre Kuba sembra averla abbandonata da tempo. Nel rapporto idiosincratico che entrambi nutrono verso il loro lavoro è possibile ravvisare una diversa concezione del moderno Israele e, forse, dell'identità ebraica diasporica.

I romanzi dedicati alle «guerre d'Israele» sembrano averci fornito un'immagine positiva del ruolo e della vita del *sabra*: chi più chi meno, gli ebrei israeliani accettano di combattere per la salvezza del loro paese. I romanzi spionistici ci danno un'immagine decisamente diversa: entrambi i protagonisti hanno pagato un prezzo molto alto per la loro militanza attiva (l'uno nell'esercito, l'altro nei servizi segreti). Ze'ev e Kuba hanno perduto le rispettive mogli per «colpa» d'Israele: sono costretti a ricrearsi una vita affettiva alternativa. Ze'ev la troverà fra le braccia di Sara e dell'amato Menachem. Kuba proverà a rompere decisamente con il proprio passato «esiliandosi» in un'isola greca e trovando un po' d'amore solo in Thea e nel lontano Tim. D'accordo, ci troviamo a che fare con romanzi spionistici, dove la soglia morale dei protagonisti deve essere volutamente bassa, se non inesistente, visto che regna il più becero e machiavellico uso strumentale della forza. Ma è innegabile che il modello del *sabra* appaia decisamente indebolito: l'ebreo israeliano dalla corazza spinosa comincia a sgretolarsi di fronte a una

perdurante aridità esteriore. Ze'ev appare decisamente più resistente, sia perché il figlio non è in pericolo, sia perché ha una missione dai confini più chiari e certi, sia perché sembra non portare nella sua memoria troppi ricordi del terribile passato europeo. Kuba è assai più fragile: viene ricacciato contro voglia in un'azione dell'«Istituto»; ha alle spalle una vita di sofferenze e di traumi; si era ormai rappacificato con se stesso conducendo un'esistenza frugale e anonima nell'isoletta greca. Il primato della *Realpolitik* che sembra connotare il moderno stato d'Israele appare un primato temporaneo e umanamente poco sostenibile: la figura del *sabra* non è più abbastanza forte da dedicarsi anima e corpo al benessere pubblico della propria nazione. Entrambe le missioni si concludono positivamente: Ze'ev ritorna in Israele per abbracciare Menachem e Sara; Kuba fa anch'egli ritorno in Israele per «iniziare» una nuova vita. Ma entrambi sembrano dirci che non sarà più la vita passata: Ze'ev è autore di una sorta di nuova *Genesi*, dove descrive le sue vicende amorose frammezzate alle necessarie chiamate alle armi; Kuba si riappacifica con la sua terra, ma non con i metodi attuati per difenderla.

IV.6 Considerazioni conclusive

Il «romanzo d'Israele» ha veduto come protagonisti personaggi appartenenti a epoche (e penne) diverse. Siamo partiti dai personaggi biblici per giungere ai moderni *sabra*. Pesa, come detto, la centralità conferita alla storia religiosa e politica italiana nella scelta delle caratterizzazioni dei personaggi. Il romanzo d'Israele è anzitutto il romanzo italiano della Terra Santa, da un lato, e il romanzo italiano degli intrighi politici mediorientali, dall'altro. Queste connotazioni spiegano, forse, l'assenza più volte summenzionata di romanzieri ebrei, poco inclini – se escludiamo Paolo Levi³⁹⁸ – a cimentarsi con il genere spionistico o più semplicemente religioso. Ma tutto ciò rende anche relativo l'impatto dell'Antico e del Nuovo Israele rispetto al «Medioevo» ebraico: i personaggi ebrei dei precedenti capitoli (tutti figli, , della diaspora plurimillenaria) non sembrano discostarsi troppo da quelli ritratti nei romanzi ambientati in Israele. Avremmo forse potuto aspettarci qualcosa di diverso? Forse sì, stando alla mitologia sionistica che ha decantato il trapassato e il presente nazionali. Ma qui non è in gioco tanto la narrazione di un movimento nazionalista dalle diverse anime e sfaccettature, quanto ciò che i romanzieri italiani hanno deciso di utilizzare caratterizzando i personaggi israeliti e israeliani: le figure antiche sono in preda a forti passioni religiose (prettamente cristiane, come l'amore) oppure sono ingabbiate in una sequela d'intrighi di potere (prettamente individualistici); quelle moderne sono mostrate unicamente sotto l'ottica della lotta politica e militare per la difesa della propria nazione (di qui il problema del rapporto tra sfera pubblica e sfera privata). Questo è ciò

398 Paolo Levi (1919-1989) è noto soprattutto per alcuni gialli degli anni Settanta, da cui sono state tratte sceneggiature cinematografiche, come *Al piacere di rivederla* di Marco Leto (1976), ispirato al romanzo *Ritratto di provincia in rosso* (Milano, Rizzoli, 1975).

che Israele ha rappresentato nell'immaginario narrativo italiano del secolo scorso. Resta solo da chiedersi se questi processi culturali di lungo periodo siano in corso di modificazione oppure di sedimentazione.

Se, come abbiamo detto, i personaggi d'Israele non sembrano discostarsi molto dagli ebrei individuati negli altri filoni romanzeschi, questo significa che non hanno instaurato una forte o più sentita identificazione nazionale? Abbiamo visto come sia possibile parlare di nazionalismi in base a ciò che ogni personaggio ebreo sente come propria patria: per alcuni è un concetto territoriale, per altri spirituali, per altri ancora economico oppure filosofico. In tutta questa sequela di declinazioni nazionali, l'ebreo israelita e israeliano è quello maggiormente incline a considerare una forma di attaccamento nazionale nel senso territoriale e tradizionale del termine: la nazione è la terra dei padri per gli israeliti, mentre è il rifugio materno per gli israeliani. Ma sia gli israeliti, sia gli israeliani hanno dovuto conquistarsi il diritto ad avere una propria patria: mentre il nomadismo antico era tollerato in vista dell'entrata nella terra promessa di Canaan, la diaspora moderna (alla luce della persecuzione nazifascista) ha costretto l'ebreo israeliano non solo ad accelerare l'erezione di una nuova entità statuale ma anche a considerarla come un baluardo sempre precario. L'idea che gli ebrei israeliani siano sempre e comunque in uno stato di guerra permanente, cozza col senso di tranquillità d'aver conquistato un «asilo sicuro». Tale asilo, come le vicende politiche del secolo scorso e quelle correnti dimostrano, è tutt'altro che sicuro o, quanto meno, più sicuro della diaspora ebraica post-olocaustica. Questo senso di precarietà umana spiega, forse, l'attivismo dei protagonisti israeliani, in lotta non solo per difendere (a volte costretti a farlo) la propria madrepatria, ma anche per gustare e consumare le passioni più semplici della vita (come l'amore per i propri cari nella più anonima quotidianità). Un senso di precarietà, forse, onnipresente nella millenaria storia ebraica, ma rappresentato al meglio nel romanzo dell'Antico e del Nuovo Israele, dove il mito è ancora di casa.

Capitolo 9. *Il romanzo dell'«ebreo vinto»*

Alberto Lecco e il realismo tragico novecentesco

I. Identità ebraica e letteratura italiana nel Novecento: il caso di Alberto Lecco

Alberto Lecco è stato un romanziere piuttosto prolifico e tuttavia poco noto all'italianistica della seconda metà del Novecento. Può essere considerato – fatte le debite proporzioni – uno degli autori che ha maggiormente avvertito ed espresso il problema dell'individualità ebraica dopo la disumanizzante esperienza di Auschwitz e l'epopea nazionale israeliana¹. Nato nel 1921 a Milano da madre ebrea e padre cattolico, esercita inizialmente la professione di medico nella città natia, che abbandonerà nel 1952 per dedicarsi completamente all'attività letteraria. Nel 1956 si trasferisce a Roma, nel cuore di Trastevere. Nel 1950 prepara una tesi di laurea in filosofia intitolata *Le categorie del realismo estetico da Diderot in poi*, sotto la guida di Antonio Banfi, che – stanti le informazioni in nostro possesso – non discute. Nel 1955 pubblica il suo primo grande romanzo-fiume: *Anteguerra*, ritratto della tramontante Italia fascista riletto attraverso le lenti di due adolescenti, uno di madre ebrea e l'altro di fede comunista. Lecco è autore di romanzi, saggi critici e di un poema in versi: *Un'estate d'amore* (romanzo, Roma 1958), *Prima del concerto* (romanzo, 1961), *I quindici* (romanzo, 1963), *Vieni notte!* (raccolta di racconti, Milano 1963), *Mia America Judith* (poema in versi, 1968), *L'incontro di Wiener Neustadt* (romanzo, Milano 1977), *Un Don Chisciotte in America* (romanzo, Milano 1979), *L'ebreo* (romanzo, Roma 1981), *I racconti di New York* (raccolta di racconti, 1982), *La città grida* (romanzo, 1985), *Don Chisciotte ebreo* (raccolta di saggi, 1985), *Ester dei Miracoli* (romanzo, 1986), *La vera storia di Baby Moon* (romanzo, 1988), *Il cantore muto* (raccolta di saggi, 1989), *La casa dei due fanali* (romanzo, 1991), *L'uomo del libro* (romanzo, 1991), *La morte di Dostoevskij* (romanzo, 1994), *I buffoni* (romanzo, 1998)². Lo scrittore milanese è morto a Roma nel 2004. Rimasta incompiuta è la prosecuzione romanzata di *Anteguerra*, intitolata

1 Cfr. G. Mariani e M. Petrucciani (sotto la direzione di), *Letteratura italiana contemporanea*, vol. IV, t. I (*Il Novecento*), Roma, Lucarini 1979, pp. 335 ss.; Romano, *Ebrei nella letteratura*, cit., p. 27; G. Amoroso, *Narrativa italiana, 1984-1988*, Milano, Mursia, 1989, p. 129; G. Massara, *Americani. L'immagine letteraria degli Stati Uniti in Italia*, Palermo Sellerio, 1984, p. 126; E. De Luca, *Alzaia*, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 80-83; G. Manacorda, *Letteratura italiana d'oggi (1965-1985)*, Roma, Editori Riuniti, 1987, p. 300; Speelmann, *Dall'Argon al Carbonio*, cit., pp. 91-92.

2 Lecco ha collaborato negli ultimi anni della sua vita con la rivista «Il secondo rinascimento», edita da Spirali.

Guerra³.

Lecco è stato un romanziere ebreo italiano poco noto al circuito dei lettori dei «maggiori» (Levi, Bassani e Ginzburg), ma non è neanche annoverabile tra i «minori» (Vigevani, De Benedetti, Lattes, Voghera, Rosselli)⁴. Ebreo e non ebraico, perché l'identità ebraica è stata sempre avvertita dall'autore come una questione politica di coscienza, non come un dato di fatto acquisito dalla tradizione religiosa diasporica⁵. Italiano perché, formatosi nell'anteguerra, ma cresciuto nella crisi di valori culturale post-bellica (sotto il cielo dell'esistenzialismo filosofico), ha cercato di costruire percorsi di normalizzazione identitaria alla luce della rimozione del passato fascista e di una ebraicità tutta da scoprire, da inventare e – soprattutto – da affermare pubblicamente⁶. La resa dei conti con l'identità ebraica riguarda quasi tutti i protagonisti dei suoi romanzi: da *Anteguerra* sino a *Prima del concerto*, dove l'amore tra i due protagonisti sboccia sotto il cielo della difficile integrazione post-bellica; dal *Don Chisciotte in America* alla *Casa dei due fanali*, dove lo sbarco in un nuovo continente significa anche la ricerca di una donna-madre-terra più vicina, ma anche più lontana dalla «mediocre» impasse italiana; dall'*Ebreo* a *Ester dei miracoli*, dove la sofferenza ebraica viene testimoniata dal sacrificio di una donna o dal suicidio di un uomo incapace di chiamarsi tale. Se Dostoevskij può essere considerato il grande modello della poetica lecchiana⁷, lo è nella misura in cui il problema religioso dello scrittore russo si trasforma nella ricerca di un nuovo legame ebraico di sofferenza e redenzione da parte degli «umiliati» e gli «offesi». Gli eroi lecchiani sono personaggi tragici, privi di un solido legame con la propria tradizione religiosa, che sentono l'ebraicità come un fardello pesante da concepire storicamente, da collocare nella propria memoria individuale, ma anche da «agire» e rielaborare pubblicamente⁸.

Se l'identità ebraica è il topos pressoché onnipresente in tutte le opere di Lecco, non rappresenta il nucleo centrale della sua poetica. L'assenza di un filo conduttore ben preciso, cioè di una struttura capace di unificare ed esemplificare i topoi ricorrenti della sua produzione letteraria, può essere riconducibile al bisogno quasi fisico avvertito dai suoi protagonisti di dirsi finalmente ebrei. Testimoniare pubblicamente la propria ebraicità è un'esigenza espressa

3 Cfr. N. Riccobono, *Muore Alberto Lecco, raccontò le miserie del fascismo*, «L'Unità», 18 maggio 2004, p. 24; J. Severi Silvestrini, *Morte di scrittore. Lecco, memoria, Shoah*, «Corriere della Sera», 21 maggio 2004, p. 57.

4 Cfr. R.M. Speelman e M.M. Jansen (edited by), *Contemporary Jewish Writers in Italy. A Generational Approach*, Utrecht, Igitur, Utrecht Publisghin & Archiving Services, 2007.

5 Cfr. L. Weinberg, *Il sale della terra. Può l'Ebraismo oggi dare ancora qualcosa al mondo?*, prefazione di E. Guagnini, Empoli (FI), Ibiskos, 2000, pp. 65-67.

6 Cfr. id. (a cura di), *L'unità d'Europa. Storia di un'idea*, prefazione di F. Colombo, Empoli (FI), Ibiskos, 2000, pp. 103-106.

7 Cfr. A. Lecco, *La morte di Dostoevskij (Quel giorno di dicembre di sette anni fa)*, Milano, Spirali 1994; id., *I buffoni*, Milano, Spirali, 1998.

8 A questo riguardo si veda id., *Tradotto in Italia il norvegese Tarjei Vesaas*, «L'Europa letteraria», 20, luglio-settembre 1963, pp. 246-248.

ripetutamente nelle pagine dei romanzi di Lecco⁹. Possiamo affermare che lo scrittore ha voluto rivolgere una critica nemmeno troppo velata alla poetica ebraica diasporica, accusandola di scarsa inclinazione verso il particolare e, dunque, l'universale concreto¹⁰, troppo concentrata su di sé e incapace di uscire dal recinto culturale del cristianesimo. Il realismo tragico lecchiano parte, dunque, da una prospettiva estetica dostoevskiana per sottolineare come l'identità ebraica (occidentale) abbia difettato di un senso d'appartenenza pubblico e pubblicizzato, abbia preferito aggrapparsi ad altri scogli (l'intimità autobiografica) di fronte alle burrasche psicologiche e sociali contemporanee. Burrasche non solo ideologiche, politiche o economiche ma anche e soprattutto individuali, coscienziali, legate cioè all'alienazione e all'auto-percezione di sé nel mondo (all'ansia di esserci di heideggeriana memoria, prepotente dopo le esperienze della Shoah e della nascita dello stato d'Israele). Questo peccato d'omissione, però, non comporta una morale dell'impegno nel proprio tempo-condizione (nel senso sartriano del termine), ma semplicemente una morale dell'espressione di sé in una situazione storica ben precisa (come dimostrano le prese di posizione dei suoi alter ego letterari). Lecco esprime una sorta di nietzscheano «sì» alla vita ebraica dopo le tragedie novecentesche.

Quest'affermazione vitalistica non si riverbera – come potrebbe sembrare – nella ricerca di sensazioni forti o nel superamento della ragione in vista di un anti-intellettualismo di maniera (quello che, grosso modo, potrebbe sembrare l'attivismo del *sabra* rispetto all'inettitudine del «giudeo» diasporico)¹¹. Lecco non esprime una «volontà di potenza» di natura edonistica o distruttiva. L'esigenza dei suoi protagonisti ebrei è soprattutto quella di non sentirsi più «errori», di poter dunque errare senza avvertire più quell'ineffabile senso di colpa nella propria esistenza mondana. L'ebreo lecchiano – come ha scritto nella raccolta di saggi *Don Chisciotte ovvero l'identità riconquistata* – vuole essere radicalmente diasporico per «errante», con la sua «tragica allegria» e «sfrenata tristezza», all'interno di un mondo finalmente redento¹². Vuole cessare – riferendosi a *Kapò* di Pontecorvo – di essere antisemita per conto terzi (come ha scritto Sartre), per «ritornare in mezzo agli “altri” così com'è e non come la debolezza e la viltà degli “altri” vogliono che sia»¹³. Quest'uomo un po' dostoevskiano (umiliato e offeso), un po' nietzscheano (risentito e «immorale») aspira a non essere più prigioniero dello sguardo proprio e altrui, a vivere un'esistenza autentica e completa in mezzo agli altri, senza più scontare una presunta

9 Cfr. id., *Una prolusione come introduzione*, in id., *Il cantore muto. Sono stati gli ebrei liberi di raccontare se stessi? Dello scrivere di cose indimenticabili e incomunicabili* (seminario tenuto a Lecce nel febbraio-marzo 1988), Milano, Spirali, 1989, pp. 37.

10 Cfr. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit.

11 Cfr. J. Golomb, *Nietzsche e Sion. Motivi nietzschiani nella cultura ebraica di fine Ottocento*, traduzione e postfazione di V. Pinto, Firenze, Giuntina, 2006.

12 Cfr. A. Lecco, *Don Chisciotte ebreo ovvero l'identità conquistata. Saggi letterari e cinematografici su ebraismo e antisemitismo*, Roma, Carucci, 1985, p. 23.

13 Id., *"Osservazioni sul generoso e patetico antisemitismo di un film filosemita, antirazzista e democratico"*, in *ibidem*, p. 40.

colpa originale. Un'esigenza, questa, che i personaggi lecchiani riusciranno a soddisfare al meglio nei larghi spazi culturali americani, lontani dalla «vecchia» Europa e da un immobilismo spirituale assolutamente intollerabile: qui potranno finalmente abbandonarsi alle proprie passioni amorose. La libera espressione della propria passione non significa, però, il conseguimento di una sorta di quadratura esistenziale, il superamento della propria «prigione» identitaria, ma la nemesi di un sentimento tragico della vita, ben espresso dalla passione di Lecco per la patetica figura di Don Chisciotte¹⁴. Il senso della morte viene trasfigurato in una sorta di «suicidio» esistenziale, in cui i protagonisti lecchiani pongono scientemente fine alla propria finzione scenica riacquistando, di proprio pugno e non per conto terzi, la propria dignità umana.

L'obiettivo di questo capitolo è quello di analizzare la produzione romanzesca di Alberto Lecco dedicata all'identità ebraica (che, come vedremo, non è stato il centro di tutte le sue opere letterarie ma – a partire dagli anni Settanta – ne ha rappresentato larga parte). Partiremo dal citato *Anteguerra*, l'opera autobiografica che indurrà lo scrittore milanese ad abbandonare la professione medica per intraprendere la carriera di romanziere a Roma. Ci soffermeremo poi su quello che, forse, è il suo capolavoro (ed è il romanzo più «noto» al pubblico): *L'incontro di Wiener Neustadt*, dove, in posizione critica verso l'immagine dell'ebreo «carnefice di se stesso» passata nell'immaginario culturale italiano degli anni Sessanta e Settanta (si pensi a *Kapò* di Gillo Pontecorvo e a *Il portiere di notte* di Liliana Cavani)¹⁵, Lecco ripresenta in termini filosofici e psicologici il problema del rapporto fra «vittima» e «carnefice». Affronteremo poi il cosiddetto «filone americano», rappresentato dai tre romanzi ambientati nel Nuovo Continente (dove Lecco trascorse lunghi periodi negli anni Sessanta alla ricerca della propria ebraicità): *Un Don Chisciotte in America* (1979), *La casa dei due fanali* (1991), *L'uomo del libro* (1991). Faremo poi una breve tappa in quello che è il romanzo d'argomento ebraico – a detta dell'autore – più vicino all'insegnamento dostoevskiano: *L'ebreo* (1981). Termineremo la nostra disamina con una piccola digressione romana: *Ester dei miracoli* (1986), la storia romanzata degli ultimi giorni degli ebrei romani. Al termine di questa lunga carrellata forniremo alcune considerazioni puntuali sui caratteri ebrei di volta in volta emersi nelle opere lecchiane e cercheremo di puntellare ulteriormente il problema dell'identità nazionale ebraica nel romanzo italiano del Novecento.

II. Il romanzo della formazione ebraica: *Anteguerra* (1955)

Il primo romanzo di Alberto Lecco (*Anteguerra. Storia di due famiglie*, 1955) narra la

14 Cfr. id., *Don Chisciotte ebreo. La maschera convertita e il legittimo vagabondo*, in *ibidem*, pp. 233 ss.

15 Cfr. Perra, *Conflicts of Memory*, cit., pp. 64-65.

storia di due famiglie milanesi alla vigilia della Seconda guerra mondiale, che vivono nello stesso stabile: la famiglia borghese Dominedò, composta dal padre Carlo, dalla madre Lucilla e dal figlio Augusto; e quella dei portinai Rajoni, composta dal padre Toni, dalla madre Sibillina Mastrogiacomo e dal figlio Gianni¹⁶. Il romanzo segue le vicende esistenziali delle due famiglie (in particolare, i diversi rapporti coniugali tra i due «borghesi» e i due «proletari»), ma si concentra in special modo sull'«educazione sentimentale» dei due giovani: Gianni, l'«eroe», e Augusto, l'«antieroe». Lecco ha cercato di ritrarre non soltanto le vicende adolescenziali dei due ragazzi in un particolare momento storico, ma anche e soprattutto la sua visione del mondo. Augusto e Gianni possono essere considerati le due facce di una stessa medaglia: il primo è un inetto alla vita, il secondo è un lottatore. Entrambi hanno una visione romantica e poco pragmatica dell'esistente: il primo si rinchiede progressivamente in una realtà di mondi possibili che non si realizzano, il secondo, posto di fronte a difficili scelte esistenziali, si sobbarca sulle proprie spalle il «dolore del mondo» e intraprende una lotta per il miglioramento della società. Sullo sfondo di questi conflitti adolescenziali si staglia non soltanto il progressivo abbraccio mortale tra Germania nazista e Italia mussoliniana, ma anche la promulgazione della legislazione razziale (che riguarda in prima persona la famiglia di Augusto) e l'attività comunista e antifascista (che riguarda in prima persona quella di Gianni). Dal nostro punto di vista, è di particolare rilevanza esaminare il percorso esistenziale di Augusto, di madre ebrea e padre cattolico (una sorta di alter ego dell'autore), cercando di ricostruire il rapporto fra la sua condizione sociale, la sua appartenenza etnico-religiosa e la sua reazione di fronte alla conflagrazione bellica.

Il romanzo di Lecco è suddiviso in tre parti. La prima (*Autunno*) precede l'inizio del nuovo anno scolastico. Augusto è stato bocciato agli esami di riparazione¹⁷. La madre Lucilla, donna sensibile, romantica, fragile, è preoccupata per la sorte del figlio. Il padre Carlo, azionista di una società d'olio, uomo pragmatico e fondamentalmente privo di ideali (fascista per opportunismo), legge con preoccupazione i giornali riguardanti la prossima visita del Duce a Milano e la piega antisemita del regime fascista¹⁸. Lucilla litiga furiosamente col marito, che ha appena ottenuto per il figlio il «riconoscimento della non appartenenza alla razza ebraica»¹⁹. Augusto, posto di fronte allo squallore crescente della vita coniugale (i genitori si rinfacciano i rispettivi amanti)²⁰, viene spedito dal padre al Reale Collegio d'Italia, istituzione statale, laica e piuttosto lontana da casa²¹. La vita di Carlo è scandita dal lavoro nella ditta d'olio,

16 Cfr. G. Rimanelli, *Il mestiere del furbo. Panorama della narrativa italiana contemporanea*, Milano, Sugard, 1959.

17 Cfr. A. Lecco, *Anteguerra. Storia di due famiglie*, Milano, Edizioni di scienze e arti, 1955, pp. 7 ss.

18 Cfr. ivi, pp. 14 ss.

19 Cfr. ivi, p. 32.

20 Cfr. ivi, pp. 23 ss.

21 Cfr. ivi, pp. 38 ss.

dall'appuntamento con l'amante Luisa in un pied-à-terre e dal «triste» ritorno all'ambiente familiare²². Augusto si reca col padre a sentire il discorso di Mussolini a Milano proprio il giorno della sua bocciatura (il 19 settembre). Carlo cerca di catechizzare il figlio spiegandogli com'era l'Italia prima dell'avvenuta «normalizzazione» fascista: un paese caotico, disordinato, «infettato» dai rossi²³. Vorrebbe che il figlio guardasse in faccia la realtà: «“Caro mio, homo homini lupus, ricordartelo. Lavorare o far lavorare gli altri. Questo è un mondo sporco, ma è così: o si lavora per gli altri o gli altri lavorano per te. E tu nella vita cerca sempre di far lavorare gli altri per te, si sta meglio”»²⁴. Carlo non vuole che Augusto faccia lo scrittore (attività poco lucrosa), ma il ragazzo è irremovibile e, sentendo le parole del Duce sulla «questione ebraica», spera che la madre affermi la propria ebraicità e, con essa, la propria dignità²⁵.

Mentre la vita borghese dei Dominedò è scandita dalle inquietudini adolescenziali di Augusto e dall'incomunicabilità fra i coniugi, ben diversa è la situazione della famiglia Rajoni. Qui prevalgono le preoccupazioni pratiche quotidiane. Gianni è stato presente alla parata in onore di Mussolini. Dopo un'iniziale infatuazione per la folla, sta iniziando ad assumere una posizione critica verso la nuova politica fascista: non capisce l'odio verso gli ebrei (Lucilla è la sua insegnante di pianoforte, e Augusto un suo amico)²⁶. Fa visita alla fidanzata Maria, un'umile lavoratrice che sogna per lui un futuro da grande pianista²⁷. Gianni decide, per aiutare la famiglia ormai in ristrettezze finanziarie, di andare nello stesso collegio di Augusto per terminare gli studi liceali, ma anche per proseguire i suoi studi musicali²⁸. In portineria il ragazzo suona il piano per Toni, Sibilia e la sorellina Gelso: i genitori, che si vogliono molto bene (contrariamente a quelli di Augusto), sperano che il loro figlio si emancipi dalla loro indigenza²⁹. Mentre Augusto si prepara a lasciare la casa per il collegio, Carlo e Lucilla discutono dell'avvenire dei loro averi: il marito (piuttosto convinto dal battage propagandistico antisemita intrapreso dal regime fascista) vuole che la moglie li intesti a lui o al figlio per evitarne la prossima confisca³⁰. Lucilla, dopo averne discusso con le amiche a un circolo letterario, decide di confessare al figlio un dubbio che l'ha lacerata da sempre: che lui, forse, è figlio di un altro uomo (un critico musicale di nome Marcello Manchiuri), indiscutibilmente l'amore della sua vita³¹. Carlo, dopo aver letto sul giornale i nuovi provvedimenti assunti dal Gran Consiglio del Fascismo contro gli ebrei, parla nuovamente con Lucilla della situazione politica. La donna si decide a firmare la cessione dei

22 Cfr. *ivi*, pp. 50 ss.

23 Cfr. *ivi*, pp. 65 ss.

24 *Ivi*, p. 82.

25 Cfr. *ivi*, pp. 85 ss.

26 Cfr. *ivi*, pp. 89 ss.

27 Cfr. *ivi*, p. 96 ss.

28 Cfr. *ivi*, pp. 107 ss.

29 Cfr. *ivi*, pp. 126 ss.

30 Cfr. *ivi*, pp. 139 ss.

31 Cfr. *ivi*, pp. 147 ss.

suoi beni per metà al marito e per metà al figlio³². Lucilla, che confessa alla domestica Francesca tutte le sue frustrazioni affettive e lavorative (non era riuscita a diplomarsi al conservatorio per via delle sue mani troppo piccole), trova la forza di proseguire la propria giornata³³.

La seconda parte del romanzo (*Inverno*) si inaugura con l'inizio dell'anno scolastico in collegio. Augusto, giunto alcuni giorni prima di Gianni, ha subito modo di entrare a conoscenza dei perversi meccanismi comunitari: l'accettazione nel «gruppo» e le voci intorno ai comportamenti di sua madre³⁴. Gianni, invece, non ha bisogno di rincorrere il riconoscimento altrui: riesce facilmente a conquistare la stima dei compagni, ma anche l'invidia del più debole amico. Le idee troppo libertarie del giovane figlio del popolo cominciano a preoccupare gli insegnanti del collegio: Gianni si scontra, in particolare, col docente di italiano, cui non piace il suo umanesimo ingenuo e poco «virile»³⁵. Augusto continua a combattere la sua personale battaglia per un posto nel mondo: il padre Carlo lo vorrebbe «sverginare» con la sua amante; un giorno si azzuffa con un compagno di collegio per essere stato chiamato «sporco ebreo»³⁶. Augusto si riavvicina all'amico Gianni: progettano di andare a vivere insieme dopo il collegio e di dedicarsi alle loro rispettive passioni (la musica e la letteratura)³⁷. Sopraggiungono le vacanze di Natale: Augusto torna finalmente a casa, dove lo attendono la madre commossa e il padre, orgoglioso per essersi fatto valere nella zuffa³⁸. Durante il pranzo di Natale, in cui Gianni suona alcune melodie al pianoforte, Augusto conosce l'amante del padre (Luisa Santoliquido)³⁹. Mentre il giovane Dominedò fantastica sul corpo di una donna e sull'esistenza o meno di un sentimento amoroso, l'amico Gianni affronta un Natale di ristrettezze: il padre lavora come vetturino nelle fredde serate invernali, aiutata dalla madre, pur di sostenere l'avvenire del loro figlio⁴⁰. Prima di ritornare in collegio, incontra anche l'amata Maria: lei, come il padre, teme che le idee politiche di Gianni possano metterne a repentaglio la permanenza in collegio e la sua stessa libertà⁴¹.

La posizione politica di Gianni comincia a definirsi: la lettura di molti testi di autori «pericolosi» come Marx ed Engels l'avvicinano al comunismo politico⁴². Il vice-direttore del convitto convoca Toni per metterlo in guardia di fronte alle idee del figlio. Ma il padre è contento: vuole che Gianni inizi ciò che la sua generazione non era stata in grado di concludere col «biennio rosso». Gianni fa visita a un vecchio intellettuale comunista, che inizia ad avviarlo a

32 Cfr. *ivi*, pp. 164 ss.

33 Cfr. *ivi*, pp. 175 ss.

34 Cfr. *ivi*, pp. 187 ss.

35 Cfr. *ivi*, pp. 206 ss.

36 Cfr. *ivi*, pp. 215 ss.

37 Cfr. *ivi*, pp. 249 ss.

38 Cfr. *ivi*, pp. 258 ss.

39 Cfr. *ivi*, pp. 277 ss.

40 Cfr. *ivi*, pp. 308 ss.

41 Cfr. *ivi*, pp. 318 ss.

42 Cfr. *ivi*, pp. 327-328.

uno studio sistematico delle idee rivoluzionarie⁴³. L'«educazione sentimentale» di Augusto affronta lo scoglio rappresentato dall'amante del padre: conosce Luisa e se ne innamora follemente⁴⁴. Nel frattempo, il padre Carlo intende prendere alcuni provvedimenti sulla «questione razziale» in ambito familiare: è convinto che gli affari della sua azienda vadano male a causa di un azionista ebreo; vorrebbe far battezzare Augusto e divorziare dalla moglie, per non rimetterci ulteriore denaro e rispettabilità⁴⁵. Lucilla non ne vuole sapere di convertirsi al cristianesimo, ma teme azioni di ritorsione da parte del marito (che sta studiando un modo legale per costringerla alla separazione consensuale, per poter spogliare la moglie di tutti i beni)⁴⁶. L'avvocato le consiglia di sorprendere Carlo con l'amante, ma Lucilla, recatasi nel pied-à-terre del marito, finisce per trovarvi il figlio!⁴⁷ Di fronte alla donna infuriata, Carlo si ammorbida e cerca di trovare un accordo con la moglie, che si sente tradita da tutti i familiari e anche dall'amica Luisa⁴⁸. Augusto comincia a sviluppare una strana e bipolare consapevolezza di sé: felice grazie a Luisa e alla sua scrittura, sente che questa superiorità lo renderà più amabile agli occhi di tutti⁴⁹. Dopo che il vice-rettore del collegio ha scoperto un gruppo di volantini propagandistici antifascisti⁵⁰, Gianni viene spedito dall'insegnante di religione Don Rivoli affinché si ravveda⁵¹. Il rapporto del prete non è molto incoraggiante⁵². Augusto e i suoi compagni, dopo aver discusso dei volantini dell'amico, gli augurano buona fortuna in vista dell'incontro decisivo col vice-direttore⁵³.

La terza e ultima parte del romanzo, intitolata *Primavera*, racconta l'epilogo esistenziale di Augusto e Gianni. Il Rettore del convitto è chiaramente antisemita: ritiene che gli ebrei siano una minoranza «maledetta» e complottarda⁵⁴. Crede anche che Gianni, amico di Augusto, sia ebreo⁵⁵. Un lungo collegio docenti sancisce l'espulsione del giovane Rajoni per attività sovversive⁵⁶. Il padre Toni non s'infuria per la cacciata di Gianni, ma lo mette in guardia di fronte al rischio di essere pedinato fino all'abitazione del vecchio comunista⁵⁷. La frequentazione del figlio costa al padre la revoca della licenza di vetturino da parte della corporazione fascista⁵⁸. Gianni comincia seriamente a pensare all'esilio per evitare di continuare a essere un peso per la

43 Cfr. *ivi*, pp. 329 ss.

44 Cfr. *ivi*, pp. 341 ss.

45 Cfr. *ivi*, pp. 352 ss.

46 Cfr. *ivi*, pp. 360 ss.

47 Cfr. *ivi*, pp. 378 ss.

48 Cfr. *ivi*, pp. 389 ss.

49 Cfr. *ivi*, pp. 410 ss.

50 Cfr. *ivi*, pp. 417 ss.

51 Cfr. *ivi*, pp. 425 ss.

52 Cfr. *ivi*, pp. 437 ss.

53 Cfr. *ivi*, pp. 440 ss.

54 Cfr. *ivi*, pp. 459 ss.

55 Cfr. *ivi*, pp. 472 ss.

56 Cfr. *ivi*, pp. 482 ss.

57 Cfr. *ivi*, pp. 512 ss.

58 Cfr. *ivi*, pp. 527 ss.

sua povera famiglia⁵⁹. Il legame con la famiglia Dominedò si fa sempre più forte: Carlo, che ormai ha rinunciato a divorziare da Lucilla, viene convocato in questura per fornire alcune informazioni sul «contegnò» del portinaio Rajoni e del figlio⁶⁰. Lucilla è costretta a cedergli tutti gli immobili per evitare che vengano sequestrati dallo Stato⁶¹. Augusto continua a frequentare Luisa, ma vorrebbe anche conservare un rapporto profondo con l'amico Gianni, che è osteggiato da Carlo, che lo ritiene un membro inferiore nella scala sociale⁶². Luisa persuade Augusto a deporre in questura sulle idee dell'amico. Accompagnato dal padre, il giovane Dominedò finisce per spifferare tutto: Gianni è sempre stato antifascista e lui no, semplicemente perché non è abbastanza intelligente⁶³. Il mondo di Augusto comincia improvvisamente a incrinarsi: dopo una sorta di estatica consapevolezza delle cose, il giovane sente franare la terra sotto di sé.⁶⁴ I genitori di Gianni lo accusano di aver tradito il suo più caro amico (Gianni è stato portato via dalle forze di polizia quella stessa notte)⁶⁵. Luisa confessa ad Augusto che è stato Carlo a spingerlo alla deposizione, semplicemente perché gli vuole bene. Augusto non sa se togliersi la vita oppure se uccidere il proprio padre⁶⁶.

Augusto è profondamente arrabbiato con i suoi genitori, ma alla fine non ha il coraggio di rompere definitivamente i legami con loro⁶⁷. Gianni ha saputo da un milite fascista che è stato «tradito» dall'amico Augusto⁶⁸. In cella il giovane ha avuto modo di pensare al significato del fascismo e al suo rapporto con l'amata Maria⁶⁹. Improvvisamente viene rilasciato dalla milizia fascista⁷⁰. Torna a casa a prendere i suoi effetti personali e si appresta a partire per l'esilio francese⁷¹. Il padre, che ha venduto il suo calesse per pagargli il passaporto, lo avverte del ravvedimento dell'amico e cerca di riavvicinarlo al figlio⁷². Gianni saluta la fidanzata e le promette di sposarla⁷³. Augusto, invece, dopo la scenata a casa, è tornato in collegio. Non può fare altro che pensare alla scelta di Gianni e al suo comportamento ingenuo e vile⁷⁴. Mentre assiste a una manifestazione fascista a Milano, pensa all'impegno politico e alla guerra ormai imminente⁷⁵. A casa si respira un ambiente surreale: Carlo e Lucilla sembrano aver stipulato un

59 Cfr. *ivi*, pp. 537 ss.

60 Cfr. *ivi*, pp. 545 ss.

61 Cfr. *ivi*, pp. 556 ss.

62 Cfr. *ivi*, pp. 567 ss.

63 Cfr. *ivi*, pp. 576 ss.

64 Cfr. *ivi*, pp. 597 ss.

65 Cfr. *ivi*, pp. 585 ss.

66 Cfr. *ivi*, pp. 597 ss.

67 Cfr. *ivi*, pp. 604 ss.

68 Cfr. *ivi*, pp. 611 ss.

69 Cfr. *ivi*, pp. 623 ss.

70 Cfr. *ivi*, pp. 630 ss.

71 Cfr. *ivi*, pp. 638 ss.

72 Cfr. *ivi*, pp. 646 ss.

73 Cfr. *ivi*, pp. 659 ss.

74 Cfr. *ivi*, pp. 673 ss.

75 Cfr. *ivi*, pp. 684 ss.

armistizio per il bene del figlio, ma Augusto sembra ormai aver perso ogni speranza per il futuro⁷⁶. La madre lo mette al corrente della sua esperienza amorosa con M.M., ma gli offre anche una visione della vita alquanto mortificante e fatalistica⁷⁷. Augusto si reca a salutare Gianni, intento a tenere un piccolo concerto per i suoi familiari, regalandogli un thermos da viaggio⁷⁸. Augusto e Gianni fanno la pace: il giovane Dominedò vorrebbe partire con l'amico per lasciarsi tutto il mondo alle spalle, ma non è possibile⁷⁹. L'addio di fronte al piazzale della Stazione è anche il commiato dalla sua breve e disgraziata esistenza spirituale: «Io sono perduto e devo morire – si dice. E poi sono già morto. Adesso capita che sono qui, in questa piazza, e fra poco mi alzerò e mi ucciderò, ma in realtà da quanto tempo sono già morto? Forse dal principio di quest'anno. [...] Bisogna che non pensi più a niente. Se penso soffro e non voglio più soffrire»⁸⁰. Ma proprio mentre sta pensando che ci sia ancora un futuro e che tutto non sia perduto, Augusto incespica sull'orlo del marciapiede e cade:

L'autobus gli fu sopra inaspettato e veloce. Augusto sentì un soffice urto sul fianco destro e udì ancora un lacerante stridio. Poi gli sembrò di scivolare e che qualcuno lo trascinasse per le gambe sull'asfalto bagnato; ma non faceva male, era consolante e meraviglioso non sentire alcun dolore. «Senza dolore da questo mondo» pensò⁸¹.

III. *L'apice dell'incomunicabilità umana: L'incontro di Wiener Neustadt (1977)*

«Chiuso in una esemplare unità di azione, tempo e luogo», *L'incontro di Wiener Neustadt* (1978) si inserisce nel bel mezzo della quarantennale produzione letteraria lecchiana, caratterizzata dal bisogno di testimoniare pubblicamente l'esserci ebreo nel secondo dopoguerra. Dopo il romanzo-fiume autobiografico *Anteguerra*, lo scrittore milanese aveva dato alle stampe altri tre romanzi e una raccolta di racconti di non particolare valore letterario: *Un'estate d'amore* (1958), dove si consuma un amore epistolare virtuale fra due villeggianti⁸²; *Prima del concerto* (1961), dove un medico insoddisfatto della propria esistenza familiare e lavorativa ha un fugace incontro amoroso con una ragazza incontrata davanti a una biglietteria lirica⁸³; *I quindici* (1963), che racconta le gesta di alcuni giovani antifascisti nell'Italia occupata⁸⁴; *Vieni notte!* (1963), che raccoglie alcuni racconti d'argomento ebraico (racconti poi citati nei romanzi semi-biografici del

76 Cfr. *ivi*, pp. 698 ss.

77 Cfr. *ivi*, pp. 706 ss.

78 Cfr. *ivi*, pp. 726 ss.

79 Cfr. *ivi*, pp. 738 ss.

80 *Ivi*, p. 746.

81 *Ivi*, p. 750.

82 Cfr. *id.*, *Un'estate d'amore*, Roma, Carucci, 1958.

83 Cfr. *id.*, *Prima del concerto*, Roma, Carucci, 1961.

84 Cfr. *id.*, *I quindici*, Roma, Canesi, 1963.

«ciclo americano»)⁸⁵. Il tema letterario dell'Olocausto, però, torna prepotentemente di attualità nella produzione lecchiana nel corso degli anni Settanta, come dimostrano le prese di posizione dello scrittore milanese di fronte a un film scabroso come *Il portiere di notte* della Cavani⁸⁶. Qui il rapporto fra vittima e carnefice viene – a sua detta – risolto in una complicità che annulla ogni differenza e che non affronta il nocciolo della questione: la possibilità di poter essere «ebrei» e «nazisti» tutti i giorni della vita. Questa consapevolezza, sopraggiunta nell'approfondimento della concezione sartriana dell'antisemitismo⁸⁷, ha indotto lo scrittore milanese ad avanzare una critica radicale della «questione ebraica»:

Forse è ancora presto perché l'uomo sia libero di affrontare e accettare certe realtà nelle quali gli è accaduto di dover vivere o a causa delle quali gli è capitato di dover soffrire e morire. Meglio forse, per l'essere umano, continuare ancora per un po' lungo la strada dove il «nemico», colui che vuole il suo «male», è sempre individuabile come *esterno*; e come tale è anche più facile da combattere e, eventualmente, da vincere. [...] Il tema della provabile e sotterranea complicità fra ebrei e nazisti, complicità che se mai esiste è sicuramente tutta psichica e inconscia, sta lì, da anni, dietro l'angolo di casa, da quando abbiamo forse capito che nella gran giocata ai *dadi* dei destini umani ognuno di noi poteva essere un ebreo così come poteva essere un nazista. Ma forse, perché cessi il fumo facile e seduttore di film come *Il portiere di notte* e perché si possa davvero cominciare a vedere quel che accadde fra ebrei e nazisti, dobbiamo capirlo un poco di più e soprattutto dobbiamo capire il legame fra la esagerazione storica del problema – come furono i campi di concentramento e di sterminio nazisti – e la microscopica presenza della sua analisi, lo zoppicante e infantile impegno della sua indagine nella nostra vita culturale e sociale quotidiana non solo qui in Italia, ma in tutto l'Occidente. E, a questo scopo, dobbiamo cercare di vedere l'ebreo ogni giorno in ognuno di noi e il nazista di ogni giorno in ognuno di noi, cercare di decifrare e di scorgere l'ebreo e il nazista non soltanto nei fatti della storia, ma nella compromettente realtà della nostra vita quotidiana. E, con ciò, si otterrà anche il risarcimento forse più ambito delle stesse vittime: quello di distaccarle – per sempre e perfino nel ricordo – dai loro stessi carnefici; e che mai più, in un futuro dove possano, malauguratamente e magari sotto altre etichette, esistere nazisti antisemiti e dove debbano sopravvivere ebrei, i due nomi siano in alcun modo associati, da parte degli esseri umani, non solo nella riflessione del «quotidiano», ma perfino nella memoria della storia⁸⁸.

L'incontro di Wiener Neustadt può essere paragonato a una *pièce* teatrale, non solo per la forma circolare aristotelica ma anche per la struttura rigidamente dialogica inscenata dall'autore. I protagonisti sono tre: la coppia di deportandi ebrei e un capitano delle SS. Un ragazzino ebreo e un ferroviere sono le uniche compresenze in carne e ossa che accompagnano i tre protagonisti. Il romanzo si apre con i due protagonisti in attesa del treno-merci che li deporterà a Bergen-Belsen. Siamo nella stazione di Wiener Neustadt, cittadina a sud della capitale austriaca e centro ferroviario nevralgico. Qui e non da Vienna – commenta l'io narrante – le autorità naziste hanno

85 Cfr. id., *Vieni notte!*, Milano, Ceschina, 1963.

86 Cfr. L. Cavani, *Il portiere di notte*, Torino, Einaudi, 1974.

87 Cfr. A. Lecco, *Alcune riflessioni su "Portiere di notte" di Liliana Cavani*, in id., *Don Chisciotte ebreo*, cit., p. 71.

88 Ivi, pp. 67-69.

deciso di far partire il convoglio degli ebrei, perché, oltre ai problemi derivanti da un recente bombardamento alleato sulla stazione della capitale austriaca, «un numero di bambini inspiegabilmente alto», biondi e con gli occhi azzurri, avrebbe rappresentato uno «spettacolo poco edificante e forse persino deprimente» per i benpensanti della vecchia città imperiale⁸⁹. I deportandi sono dunque «ariani» per aspetto fisico, ma sono in tutto e per tutto austriaci nel comportamento e nelle speranze (come quella nel ritardo del convoglio, tipico della democrazia antecedente l'*Anschluss* del 1938). Gli ebrei accovacciati sullo spiazzo della stazione non sembrano mostrare più alcun interesse per il proprio futuro, tanto è vero che le SS di sorveglianza («indecifrabili idoli in uno stato di quiete») bivaccano qua e là, avvolti nei loro lunghi mantelli neri⁹⁰.

La descrizione della scena iniziale viene arricchita dall'irruzione di un bambino di 10 anni, vestito alla marinaretta e con un taglio alla maschietta, che corre qua e là svolazzando con il suo aeroplanino, mentre si diffonde nell'etere una musica che giunge dall'ufficio del capostazione. Un altoparlante, forse inavvertitamente lasciato acceso dal capostazione, diffonde le note di un compositore classico tedesco (Bach o forse Gluck). Il capitano delle SS Oscar Schelling, originario di Hannover (l'equivalente di Firenze nella storia della lingua tedesca), amante della musica classica e di Goethe, decide di non interrompere il collegamento audio con l'esterno, perché è convinto che, nonostante la dolce melodia del grande compositore tedesco, non sarebbe mutata la distanza-differenza «genetica» che separa ebrei e ariani. Schelling ascolta la musica leggendo le *Affinità elettive* di Goethe, un romanzo di cui ammira la «misteriosa complicità» dei protagonisti e la loro lontananza «dal sottomondo degli uomini comuni, quelli per così dire che si incontrano ogni giorno per la strada». Apprezza il radicamento costruttivo esemplificato dai personaggi dell'opera goethiana, privi di angosce materiali, intenti unicamente a progettare e a costruire sulla «propria» terra la casa del loro futuro. Spera un giorno di poter essere come loro, perché – pensa rivolgendosi alla «soluzione finale della questione ebraica» – non è il gesto orribile che conta, ma l'intenzione meravigliosa che lui e il popolo tedesco stanno cercando di realizzare a danno dei «diversi»⁹¹. Dopo aver sbirciato fuori la massa «grigia e informe dei prigionieri» e il ragazzino con l'aeroplanino, che gli infonde una «indulgente tranquillità», conclude fra sé e sé: «A un vero uomo tedesco non resta che *questo* da fare»⁹².

È a questo punto che il «messaggero della morte», il ragazzino con il suo aeroplanino, abbandona la visione del capitano nazista per dirottarsi su quella di due persone rannicchiate per terra al limite estremo del raggruppamento. Un uomo e una donna, che si distinguono fra loro non per l'abbigliamento, ma per la civetteria dello scialle di lei, discutono «con grande

89 Id., *L'incontro di Wiener Neustadt*, Milano, Mondadori, 1978, p. 9.

90 Cfr. *ivi*, p. 11.

91 Cfr. *ivi*, pp. 12-13.

92 *Ivi*, p. 14.

animazione, come se avessero fretta e, pur senza ridere, quasi con allegria». La vivacità del ragazzino interrompe bruscamente la loro discussione: il suo aeroplanino tedesco non vola più in cielo, perché lui ha ucciso il pilota tedesco. La donna è felice non perché l'aeroplano bruci, ma perché il ragazzino «vaglia ucciderlo» (il pilota tedesco). Peter Jung e Anna Rosenberg, la coppia di coniugi ebrei austriaci, si interroga sul fatto che il ragazzino, così come la maggioranza degli ebrei laggiù a Wiener Neustadt, parli una lingua a loro ignota: lo yiddish. Inizia uno scambio di battute sull'identità ebraica e sulla germanicità, in cui i due ebrei austriaci non si chiedono cosa sia l'una o l'altra, ma semplicemente come sia l'una o l'altra. Sono interessati a svelare non il significato delle due parole, ma la loro «ragione» più intima e segreta. La fuga dalla parola (dal logos) è infatti l'esito conclusivo della loro esistenza terrena⁹³.

La fine della loro vita è segnata dal naufragio della ragione. Peter e Anna erano studiosi di filosofia a Vienna. Non hanno nemmeno trent'anni. Hanno sempre «parlato», sin dai primi giorni in cui si erano conosciuti⁹⁴. Malgrado i consigli del professore di Peter, i due coniugi avevano deciso di restare in Austria, di non abbandonare la loro casa per cercare rifugio altrove (America o Palestina, per esempio). Convinti che il loro professore non fosse antisemita perché ha studiato (cioè ha spazzato via tutti i pregiudizi e le verità tradizionali prive di consapevolezza critica), braccati, senza un posto in cui andare e senza una speranza nel futuro, hanno deciso di comune accordo di consegnarsi alle SS. Il destino vuole che gli ebrei apolidi debbano morire? Abbracciati su una panchina della stazione di Wiener Neustadt, Peter e Anna si pongono un interrogativo filosofico molto importante: dov'è finito il libero arbitrio? Hanno effettivamente potuto scegliere il loro destino? È possibile scegliere qualcosa se tutto è necessario? Come i cristiani di duemila anni prima, così gli ebrei europei del XX secolo attendono di varcare col sorriso sulle labbra le porte della vita eterna. Peter e Anna discutono animatamente di un manoscritto che il marito porta nella sua borsa di pelle. Un saggio su Hegel che, forse, non vedrà mai la luce (ci viene in mente il tragico destino di Walter Benjamin). Peter e Anna sono pieni di odio verso se stessi, perché non hanno capito niente di ciò che sta accadendo in Europa. Anna traccia un ritratto puntuale dell'animo umano. L'unica eccezione è rappresentata dal piccolo ferroviere occhialuto che cammina nella stazione di Wiener Neustadt, che forse ha sorriso loro, che forse si muove, che forse ride e piange, che cerca di persuadere i nazisti a «desistere, a rinunciare a quella immobilità che uccide tutto, intorno. Insomma, si tratta del fatto che se non li persuaderà, sarà egli stesso ucciso. È la sua ultima difesa, il suo testamento, la sua domanda di grazia»⁹⁵. Anna sogna di un uomo capace di far loro spazio nella sua vita, di rompere l'immobilismo degli uomini, dei nazisti, di un uomo capace di accogliere Hegel dentro di sé, di

93 Ivi, p. 24.

94 Ivi, p. 23.

95 Ivi, p. 42.

non essere più una cosa, ma qualcuno. Peter è rincuorato dalle parole consolatorie di sua moglie. Sente che la vita passata non è stata nient'altro che una corsa senza fine, un cammino verso una mèta che non esiste e che non poteva esistere. Pensa agli anni trascorsi a Vienna nel suo istituto di filosofia, dove lavorava a un nuovo progetto editoriale e cercava di crearsi una posizione lavorativa solida⁹⁶.

Lo sfogo senza speranza di Peter e Anna termina non appena intravedono tra la folla dei prigionieri la sagoma immobile del capitano delle SS. Il gelo pungente di quel gennaio 1942 (lo stesso della conferenza del Wannsee, dove fu decisa la soluzione finale del popolo ebreo) penetra nelle loro ossa e nei loro animi. «La sua gentilezza non soltanto era fatua, ma anche del tutto inutile e rivolta addirittura agli spettri, come dire a gente inesistente»⁹⁷. A Peter viene in mente la figura di suo zio Enrico, che preferiva essere considerato una persona furba piuttosto che importante: «Se ci pensi bene, è giusto. Chi è importante può esserlo in quelle particolari circostanze e in un momento particolare della sua vita. Ma chi è davvero furbo può sempre diventare importante e rimanere furbo per sempre»⁹⁸. Improvvisamente il capitano nazista scompare dal loro raggio visivo, ma ricompare la voce di un uomo dal perfetto *Hochdeutsch*: «Non sono d'accordo con voi», perché – continua – «chi era davvero importante si sarebbe dimostrato tale in qualsiasi circostanza, anche sfavorevole, sarebbe stato eroe o delinquente appunto secondo le circostanze, ma importante sempre, se per importante si intendeva *protagonista* di qualche fatto sufficientemente eccezionale»⁹⁹. Peter osa rispondere al capitano nazista, con tono e pronuncia simile all'ufficiale nazista (non sappiamo cosa gli dica, ma l'autore tende a sottolineare la forma espressiva!): «E aveva parlato nel modo giusto; non nel solo modo che gli fosse consentito – e cioè con il più prudente ossequio – ma nell'unico modo nel quale fosse in generale possibile parlare, anche in circostanze del tutto diverse e per così dire normali. Era riuscito a trascinare la follia dentro lo spazio della saggezza e della quiete». Il sorriso dell'ufficiale nazista scompare, guarda con aria turbata la coppia di ebrei e dice loro: «Voi esistete in quanto io vi faccio esistere per distruggervi»¹⁰⁰. A Peter sembra per un attimo di avere avuto in pugno il nazista, di averlo finalmente dominato. La scena viene bruscamente interrotta dall'ululato delle sirene d'allarme aereo.

Termina così la prima parte del romanzo, ambientata sulle piattaforme ferroviarie della stazione di Wiener Neustadt. Il bombardamento aereo alleato sembra presagire un radicale capovolgimento dei ruoli, ma non è così. Prigionieri e soldati nazisti scappano in tutte le direzioni. Peter e Anna seguono misteriosamente l'ufficiale delle SS, portando con sé la valigetta

96 Ivi, p. 46.

97 Ivi, p. 51.

98 Ivi, p. 54.

99 Ivi, pp. 55-56.

100 Ivi, p. 58.

contenente il manoscritto filosofico. Una bomba scoppia vicino a Schelling, che sviene e cade in una fossa. Anna e Peter si ridestano nella buca insieme all'ufficiale nazista. Si chiedono se non sarebbe meglio morire lì, colpiti da una bomba, piuttosto che sopportare il peso di un viaggio mortale e mortifero in Germania. Si ritrovano insieme all'ufficiale nazista svenuto, ma non sanno perché l'abbiano seguito (amore, comprensione, paura?). Peter prende la pistola di Schelling, ma non ha il coraggio di sparargli o di fuggire via con la moglie. La pusillanimità di Peter, incapace di uccidere malgrado lo sprone di Anna¹⁰¹, testimonia l'assenza totale di prospettiva futura ormai radicata nei due ebrei austriaci. Incapaci di reagire fisicamente e privi di qualsiasi volontà (eccetto, come vedremo, Anna), i due ebrei attendono supinamente che il loro carnefice riapra gli occhi. Il capitano nazista si risveglia e, in maniera piuttosto pigra, recupera la pistola portagli cortesemente da Peter. Anna e Peter seguono docilmente Schelling, che li riporta nella stazione di Wiener Neustadt. Prima di seguirlo nell'ufficio del capostazione, vedono intorno a loro i volti degli ebrei, «soltanto stanchi, anzi sfiniti». Vedono anche il ragazzo dell'aeroplanino, che li guarda «con occhi sbarrati e apparentemente distratti», ma nessuno del piccolo plotone sembra interessarsi a quello sguardo provocatore¹⁰².

La terza e ultima scena del romanzo si svolge nel casotto del capostazione. In questo luogo separato, i tre protagonisti imbastiscono un dialogo tra sordi, anche se in realtà il ruolo di indiscusso protagonista l'assume il capitano nazista, un vero «dèmone» dostoevskiano. Schelling apre le danze chiedendo perché non lo abbiano ucciso. Non capisce la comunicazione emotiva imbastita dai due ebrei, che si scambiano semplici sguardi. Ma intende comunicare ai due ebrei che li ha «eletti» unicamente in base alle loro competenze linguistiche. L'elezione non avviene per mano delle due persone davanti a lui ma della sua coscienza riflessa, interlocutrice del suo dialogo-monologo, «logicamente» impeccabile. La spiegazione offerta da Schelling non è altro che una serie di «nomi giusti. Ogni cosa, ogni persona, ogni fatto a questo mondo deve avere dei nomi. Ogni nome dev'essere quello e basta. Il nome giusto»¹⁰³. Il capitano delle SS cerca di capire la propria coscienza attraverso una matematizzazione della ragione strumentale. Cerca di capire se gli ebrei sono convinti «del fatto di dover soccombere» e se ritengono «giusto questo fatto», se essi sono «l'altro da sé», cioè «quasi uguali a quelli che li vogliono morti, spariti, cancellati, e cioè uguali a noi», rassegnati e rivoltosi, «due cose sorde, empie, due cose che stanno insieme molto più di quanto non si creda e molto spesso». Gli ebrei sono quello che gli altri dicono che siano? Può un ufficiale delle SS laureato in filosofia «vedere e capire *in modo diverso* dal solito»?¹⁰⁴ Questa è l'idea balenata a Schelling mentre, disteso e inerme nella buca, veniva fissato dai due ebrei incapaci di tirare il grilletto. Ma si tratta anche del destino scelto

101 Ivi, p. 70.

102 Cfr. ivi, pp. 77-78.

103 Ivi, p. 87.

104 Ivi, pp. 88-89.

dalle vittime sacrificali¹⁰⁵.

La resa dei conti di due destini trova una sordida espressione nel monologo di un ufficiale tedesco laggiù nella cabina della stazione di Wiener Neustadt. Schelling continua a parlare, interrotto qua e là da Peter e Anna, all'evidente ricerca di un punto di contatto: «Sotto di noi – e dico “sotto” apposta e non “dentro”, dico “sotto” come se pensassi a un vulcano – sotto di noi c'è la disperazione. [...] Ma sotto di voi c'è una illusione. Saranno vulcani soltanto spenti i nostri? Il vostro Mosè, il vostro Spinoza, il vostro Marx e, perché no, il vostro Cristo. [...] Ma forse una sola vostra parola stava diventando più forte di mille nostre armate. E in ogni modo, noi sapevamo che, con quello che avevate, siete riusciti a distruggere quasi tutto»¹⁰⁶. Peter e Anna nutrono il desiderio profondo di reagire a questa sadica e risentita confessione di Schelling. Fuori dalla finestra si vedono gli occhioni blu del ragazzino vestito alla marinaretta, l'arcangelo-messaggero pronto a portare la notizia della parola ai loro correligionari. Anna si rende improvvisamente conto, con una certa dose di raccapriccio, di voler ancora vivere, che laggiù nella fossa aveva desiderato solo la propria sopravvivenza, non quella di lei e del marito insieme. Getta un'occhiata interessata verso Schelling, avvertendo per qualche attimo un certo fascino nell'uomo; non per un particolare anatomico o per un comportamento, ma per il «tutto». Questa strana consapevolezza solleva improvvisamente un sentimento di curiosità nei confronti del capitano nazista; cerca di scoprire il bambino «tra le rughe più ignobili», magari per scoprire come sia diventato così, cioè un nazista, tra le innumerevoli possibilità e probabilità della vita. Per colpa della madre, forse?¹⁰⁷

Peter ripensa a una sua compagna di scuola, di cui si era invaghito e che non faceva altro che parlargli della bellezza di un altro loro compagno. È sconcertato, il giovane studioso di filosofia, dal comportamento della moglie, che prima l'ha incitato a uccidere il nazista e ora cerca di sedurlo. Schelling, invece, è irritato dalla comunicazione non verbale dei due coniugi ebrei. Si rende conto che la sua rabbia deriva dalla sfida lanciategli dai due ebrei, che si sono buttati allo sbaraglio per vincere¹⁰⁸. Peter sta tentando di salvare sé e sua moglie, attraverso la sua «storia» personale. Spiega a Schelling di come si sia pagato gli studi lavorando in una fabbrica di bottoni, di come abbia desiderato con tutte le forze non una divisa, ma una scrivania Chippendale, di come abbia fiducia nella parola, nel suo dattiloscritto che protegge con tanta cura e attenzione. Ma Schelling non prova alcuna compassione per loro o per quella cultura della rassegnazione che incarnano all'ennesima potenza¹⁰⁹. Peter è alle corde. Cerca in tutti i modi di uscire dall'angolo in cui si è cacciato con la sua parola, raccontando di un delitto avvenuto nella

¹⁰⁵ Ivi, p. 90.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 94-95.

¹⁰⁷ Cfr. ivi, pp. 97-100.

¹⁰⁸ Cfr. ivi, pp. 104-105.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 108-109.

sua città natale. Schelling sa che Peter è ai suoi piedi, qualunque cosa egli dica; si rende conto che, inavvertitamente, l'ebreo sta offrendo il fianco alla sua tesi di fondo: che ciò che conta è il metodo, non il fine che si realizza. Anna non inorridisce di fronte al teatrino cui assiste, anzi: «Il capitano Oscar Schelling le era piaciuto. Lei forse per un attimo lo aveva perfino amato. E adesso voleva confessarlo a Peter. [...] Toccava a Peter di volere, a suo modo, catturare il nazista. Toccava a lui, ora di doverlo amare e sedurre. E tutto ciò era così dolce e così folle che le inteneriva e la faceva vivere come in quel momento che aveva incontrato Peter per la prima volta»¹¹⁰.

Peter continua nel suo vano tentativo di soverchiare il nazista. Questa volta cerca di eliminare ogni forma di bellezza nella morte, per riportarla a quello che è: la sofferenza per una perdita (paterna, in questo caso)¹¹¹. Ma Schelling non pare proprio impietosirsi di fronte a questo espediente psicanalitico: «Mio padre è morto nel suo miserabile letto piccolo borghese a due piazze. È morto di nefrite». Anna si rende finalmente conto che il capitano nazista non li vede, non li ascolta sul serio: «quando tu parli non sta *dentro di te che parli* e perciò le parole che gli dici gli arrivano da chissà dove, *ma non da te*. E niente di tuo gli arriva come se fosse anche suo»¹¹². Peter è ormai consapevole del suo «delitto»: quello di aver voluto onorare l'universalità umana nel dialogo con il nazista¹¹³. Felice di *sentirsi* ebreo, avverte la propria complicità in un evento storico ineluttabile come la Shoah. Il suo volto è triste e invaso di silenziosi e invisibili lacrime¹¹⁴. Le parole di Peter trasmettono calore e sicurezza alla moglie Anna. I due coniugi decidono di non parlare più al capitano nazista, che «sorrideva in modo fatuo come quando si gioca con una certa idea vergognosa e perciò, non potendo né buttarla fuori né sbarazzarsene, la si seppellisce in se stessi come se fosse assolutamente privata. Egli poi si sforzava in tutti i modi di far esprimere al proprio volto qualche segno di pazienza. Ma il suo volto appariva perfino incapace di inventare e traduceva invece una generale vacuità di sentimenti e di affetti in un unico ghigno atroce»¹¹⁵. Schelling si riprende dall'unità d'azione, d'intenti e di sentimenti ritrovata dalla coppia di ebrei, tornando ad attaccare il loro legame indissolubile nell'unico modo che ha a disposizione. Affermando che, essendo morto Dio, tutto è permesso:

Il fatto è che non c'è né dio, né uomo, non c'è niente ed è tutto un gran zero. Prima o poi, anche ciò che esiste ora, sarà distrutto. Tanto vale anticipare questa distruzione. Poiché non si può vivere, tanto vale distruggere. E noi seppelliremo tutto proprio qui, nel centro di questa Europa dove è nato tutto, per lo meno dove è nato quello che voi chiamate *tutto*, la ricerca della verità, la strada verso la libertà. [...] Il nostro problema non è di vincere o di

¹¹⁰ Ivi, pp. 109-110.

¹¹¹ Ivi, p. 110.

¹¹² Cfr. ivi, pp. 111-112.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Ivi, p. 113.

¹¹⁵ Ivi, pp. 114-115.

sopravvivere, ma di gettare questo seme nella maggiore quantità possibile di luoghi abitati, facendo magari finta lì per lì di perdere e annullando, spostando sempre più in là, la ricerca della verità e la strada verso la libertà, queste due follie; finché esse non arrivino ai confini del mondo. [...] Il ricordo della nostra vittoriosa sconfitta li persuaderà a questo, prima o poi. E anche se non lo faranno *in nome nostro*, anche se lo faranno per ragioni che sembreranno diverse, in realtà lo faranno *a causa di noi nella loro memoria*. E tu ebreo, piccolo ebreo intelligente, impotente e noioso, mi vieni a parlare di complicità e mi dici che basterebbe inchinarti. Ma con chi dunque credi di avere a che fare? Noi siamo gli ultimi uomini grandiosi, non te ne sei dunque accorto? Ma sì, te ne sei accorto. Se tu non te ne fossi accorto, non ti lasceresti fare quello che ti lasci fare da noi. Noi siamo spietati della vostra verità e della vostra grandezza. Perché non è detto che un comportamento sottomesso e remissivo non possa essere anche dispotico, e che la bontà non possa diventare cattiveria. *Ci avete chiamato a questo banchetto* e noi che avevamo fame, abbiamo accettato l'invito. Credi che io non sappia che ogni tanto quel ragazzo, là fuori, quel ragazzo ebreo vestito alla marinara, quel vostro arcangelo fanciullo, ogni tanto veniva alla finestra? Ho capito fin dal primo momento quel che avrebbe fatto. Ma non potrà annunciare niente al popolo. Gerusalemme non è mai qui e il suo muro del pianto invece circonda tutta la terra e non come una muraglia cinese ma come una sconfinata ragnatela. Non vi sarà nessun annuncio. L'ebreo e il tedesco ancora una volta non hanno parlato, non si sono detti niente. E avrete notato, spero, che ho nominato l'ebreo per primo¹¹⁶.

L'epilogo è vicino. Peter continua a parlare, continua a cercare una conferma del proprio destino nella maschera della morte nazista: «Tu ci credi che non abbiamo paura di morire?», gli chiede senza però ricevere risposta alcuna. Improvvisamente, fanno il loro ingresso sulla scena due soldati, che intimano ai due ebrei di alzarsi e li accompagnano verso l'uscita di scena. Schelling restituisce a Peter il manoscritto su Hegel, che ha un impeto di inutile universalità dialogica¹¹⁷. Schelling sente di aver paura, avverte per un istante la propria nudità di fronte alla propria coscienza. Ma non fa altro che gridare con voce pazza e bestiale: «Fuori! Fuori! Fuori!» Da «quel buio affollato e gelato che li aspettava e che ormai li stava inghiottendo», si sente la voce di Peter rimbombare nell'etere, come se chiamasse qualcuno: «Noi ti abbiamo perfino amato, nazista!», mentre viene soffocata da un'infinita onda di lacrime e dai baci di Anna, che lo segue incespicando nelle neve «alta e incredibilmente soffice»¹¹⁸.

IV. *I racconti americani*: Un Don Chisciotte in America, La casa dei due fanali e L'uomo del libro

La triste conclusione de *L'incontro di Wiener Neustadt* segna una svolta nella narrativa lecchiana. La sconfitta della ragione di fronte alla barbarie nazista è anche il segnale tangibile della lenta deriva di uno spazio politico privo di vita e rinchiuso in se stesso. Forse è proprio

¹¹⁶ Ivi, pp. 117 ss..

¹¹⁷ Ivi, p. 127.

¹¹⁸ *Ibidem*.

l'incomunicabilità dei protagonisti ad aver indotto lo scrittore milanese a trasferire le sue storie nel Nuovo Continente. L'America diventa nella poetica lecchiana l'«altra» Europa: il luogo ideale dove gli ebrei possono raccontarsi «*come essi sentono di essere, come sognano di diventare e come veramente sono*»¹¹⁹. Nel 1968 Lecco aveva pubblicato un poemetto intitolato *Mia America Judith*, dove esprimeva chiaramente la propria visione di quel mondo attraverso una fittizia, quanto ossessiva figura femminile ebraica, creatrice e distruttrice del «vecchio mondo»¹²⁰. L'America diventa – come osserva Walter Mauro – una terra «disinibita e crudele, rigurgitante inferno di uomini vivi e vitali, che scontano quotidianamente la pena dell'esistere sul fragile progetto dell'essere»¹²¹. Judith, una giovane ebrea newyorchese amata per alcuni mesi negli anni Sessanta, rappresenta il conseguimento di quell'unità esistenziale auspicata e paventata dall'autore: l'identificazione totale tra carnefice e vittima in una realtà borghese¹²². Proprio il tema di una vitalità inquieta e contraddittoria, fatta di ampi spazi fisici e psicologici percorsi alla ricerca di un'irraggiungibile mèta, rappresenta il filo conduttore di alcuni romanzi lecchiani dedicati all'America: *Un Don Chisciotte in America* (1979), *La casa dei due fanali* (1991), e *L'uomo del libro* (1991). In queste opere lo scrittore milanese ha cercato di mostrare, in una cornice psicologica dostoevskiana (senza, però, l'afflato religioso del russo), una nuova «possibilità» dell'identità ebraica: il conseguimento di una vitalità della parola, assente – per ragioni storiche e culturali – nel «vecchio» continente. L'America diventa una terra dove storia, vita e parola sono di casa.

IV. 1 *Un Don Chisciotte in America* (1979)

Il primo romanzo della trilogia americana racconta le avventure picaresche di Davide Moroni, un «mezzo ebreo» italiano che, a distanza di dieci anni, torna in America per riassaporare la storia d'amore con una ragazza di nome Judith. Davide è un uomo sposato con figlia (come i protagonisti degli altri romanzi americani), che sente l'irresistibile bisogno di abbandonare il tranquillo nido familiare italiano per avventurarsi in un mondo nuovo, quel mondo dove crede di poter realizzare appieno il proprio bisogno di una vita interamente ebraica e «zigana». La piccola «odissea» di Davide è costellata da una serie di incontri. Sull'aereo che lo porta in America, conosce una biologa ebrea newyorchese di nome Ellen. Davide le racconta la sua storia e le porge un poema intitolato alla sua amata: Judith Liedermann, una ragazza che aveva incontrato nel suo secondo viaggio oltreoceano proprio mentre ne cercava un'altra¹²³. Davide ed Ellen vivono una breve, ma intensa relazione sentimentale: la donna gli prepara un

119 Cit. id., *L'uomo del libro*, notizia di W. Mauro, Roma, Città Armoniosa, 1991, p. 16.

120 Cfr. id., *Mia America Judith*, Roma, Carucci, 1968.

121 Cit. id., *L'uomo del libro*, cit., p. 16.

122 Cfr. ivi, pp. 17 ss.

123 Cfr. id., *Don Chisciotte in America*, Milano, Mondadori, 1979, pp. 9 ss.

pasto e fanno all'amore. Ellen gli racconta il suo tragico matrimonio con Thomas, figlio di un professore di storia di Harvard che morirà suicida¹²⁴. Davide la porta in giro per la città alla ricerca dei luoghi del suo amore: la «casa dei due fanali» («*“mia gracile casa svuotata e divenuta covo di serpenti ignari”*», recitò Ellen sottovoce)¹²⁵ e un vecchio caffè al Greenwich Village, dove l'ebreo italiano ritrova la firma dell'amata Judith nel quaderno-album dell'inaugurazione del locale¹²⁶. Dopo aver regalato a Ellen una copia del suo poemetto, Davide decide di proseguire il proprio viaggio verso San Clemente, in California, dove l'attende Judith, in pullman¹²⁷.

Il lento avvicinamento di Davide all'amata Judith è costellato da altre figure «picaresche». Sulla corriera incontra Tom, un cow boy ammalato di cancro, ma schietto e vitale come un ragazzo di vent'anni¹²⁸. I due conversano allegramente del passato e delle differenze fra i due continenti: Tom gli racconta della sua esperienza bellica in Europa e della sua amata Anita lasciata prima di partire per il fronte, mentre Davide gli spiega la ragione del suo viaggio¹²⁹. Durante la tappa a Indianapolis, Tom presenta a Davide una giovane di nome Minnie, amica di Anita¹³⁰. Davide, che ha appena avvertito Judith del suo lungo viaggio in pullman, inizia la sua avventura nel cuore dell'America profonda attraverso gli occhi di persone comuni: racconta del suo «folle» ritorno per una donna; prova a spiegare la vita di Don Chisciotte e il suo rapporto con le donne; saluta la prostituta che l'ha amato per un giorno intero¹³¹. Il giorno dopo, mentre il pullman fa tappa a Saint Louis, Davide chiama Judith e Paola, la moglie che si trova a Roma: la prima comincia a temere l'incontro dopo tanti anni, mentre la seconda lo vorrebbe al fianco suo e della figlia Giuditta¹³². Sulla corriera Davide, mentre sogna di essere Ulisse nel suo viaggio di ritorno a Itaca, si sveglia a fianco di una bella ragazza di colore di nome Moon¹³³. Sconcertato e sorpreso dalla vitalità della sua Nausicaa, Davide se ne invaghisce e la segue a casa con le due cugine¹³⁴. Qui ne conosce il padre: il predicatore texano John Moses Arlem. L'uomo gli racconta del precedente fidanzato di Moon (un altro scrittore di mezza età di nome Richard, che lei seguì a Parigi) e gli svela di essersi innamorato anch'egli di una ragazzina per paura della morte: «*“Amare i giovani – dice – non è diverso da amare Dio. Una illusione”*»¹³⁵. Davide legge un

124 Cfr. ivi, pp. 15 ss.

125 Ivi, p. 49.

126 Cfr. ivi, pp. 27 ss.

127 Cfr. ivi, pp. 39 ss.

128 Cfr. ivi, pp. 53 ss.

129 Cfr. ivi, pp. 60 ss.

130 Cfr. ivi, pp. 74 ss.

131 Cfr. ivi, pp. 87 ss.

132 Cfr. ivi, pp. 104 ss.

133 Cfr. ivi, pp. 118 ss.

134 Cfr. ivi, pp. 130 ss.

135 Ivi, p. 154.

libro di poesie trovato lì per caso, sotto gli occhi vigili di un giovane nero¹³⁶. Riesce a possedere Moon una sera su un prato, ma, mentre lei cerca di far luce con una torcia, l'uomo fugge come se si fosse avvicinato troppo a un segreto indicibile: « “Non posso. Non so” », pensa tra sé e sé¹³⁷.

Il viaggio verso Judith riprende. Mentre fa tappa a Phoenix, Davide incontra un vecchio italo-americano in compagnia della sua «amante» (in realtà, è sua moglie), ai quali racconta per filo e per segno tutta la sua vicenda amorosa: il viaggio a New York nel 1965, l'innamoramento per Judith (molto simile alla madre appena morta), l'andirivieni fra Roma e l'America, il soggiorno italiano di Judith, le minacce del padre, il ritorno di lei negli Stati Uniti, il pensiero omicida di Davide, il matrimonio di Judith con Philipp e il trasferimento in California con la figlioletta Mary Jo¹³⁸. Davide raggiunge finalmente Judith a San Clemente: vedendola, si rende conto di quanto sia ancora bella a distanza di dieci anni, ma è anche più che certo che non l'ama più, che non intende più ucciderla e che il suo soggiorno californiano sarà molto breve: «Adesso Davide seppe di non aver fatto le due sole cose che si possono fare e forse si debbono fare in caso di passione; e cioè tentare, in mille modi diversi, di ottenere l'oggetto amato oppure, in caso di sconfitta o di perdita, annientarlo anche fisicamente»¹³⁹. Davide ha solo una curiosità da soddisfare: vuole sapere dove si trovava Judith dieci anni prima, la sera che lui decise di partire per andarsene a Roma¹⁴⁰. Ma la donna vuole semplicemente affrontare i piccoli problemi quotidiani: se non l'ama più, può anche andarsene e restituirgli il denaro delle chiamate interstatali¹⁴¹. Dopo un lungo sfogo, Davide si rende conto di non aver mai amato Judith come donna concreta, ma di averne fatto una sorta di feticcio idealizzato, di totem della sua ispirazione poetica: non l'aveva sposata quando avrebbe potuto, facendola finire nelle mani di Philipp. «Aveva, fin dall'inizio, voluto fuggire da lei, amandola, e per la sua eterna paura che lei non corrispondesse al suo amore, o perché, fin dall'inizio, si era accorto di non amarla più?»¹⁴² Quella notte decide di andarsene via e di tornarsene in Italia:

Davide svoltò un angolo di strada e perfino la casa di Judith sparì alla vista. Camminava adagio adesso, mezzo piegato dal peso della borsa, sicuro di non avere altro orizzonte ormai, davanti a sé, che quel muro grigio di pioggia fine fine che gli inumidiva la faccia, né altra mèta che la stazione dei pullman dove un pullman uguale a mille altri lo avrebbe ricondotto, in lunghe e vuote giornate grigie come quella pioggia che lo illudeva di avere il viso bagnato non di lacrime, fino a New York; e poi, il pullman, divenuto il solito jet, lo avrebbe ricondotto in poche ore affollate ormai di sola malinconia generica e inutile, dalla quale qualsiasi nostalgia precisa e qualsiasi speranza

136 Cfr. *ivi*, pp. 157 ss.

137 *Ivi*, pp. 178-179.

138 Cfr. *ivi*, pp. 180 ss.

139 *Ivi*, p. 226.

140 Cfr. *ivi*, pp. 228 ss.

141 Cfr. *ivi*, pp. 242 ss.

142 *Ivi*, p. 251.

sarebbero state bandite per sempre, fino all'Italia, fino a Roma, fino a casa¹⁴³.

IV. 2 *La casa dei due fanali* (1991)

La chiusura di *Don Chisciotte in America* non pone la parola fine al ciclo americano. Nel 1982 Lecco pubblica una raccolta di racconti ambientati nella città della grande mela, nella cui introduzione spiega come sia nato nella sua fantasia il «sogno di New York»¹⁴⁴. Nel 1988 appare un romanzo-breve dedicato alla sua città e a un intreccio cinematografico: *La vera storia di Baby Moon*¹⁴⁵. Nel 1991 lo scrittore milanese ritorna a dedicarsi alla sua amata città, «approdo per i perseguitati d'Europa». *La casa dei due fanali*, romanzo mastodontico di quasi mille pagine, ambisce a essere un grande ritratto psicologico dell'umanità contemporanea. L'elemento religioso si estrinseca nella presenza di pulsioni contraddittorie all'interno dell'animo umano, in particolar modo nell'eterna lotta fra amore e morte, fra beatitudine e dannazione. Ispirandosi all'amato Dostoevskij e sviluppando i personaggi di *Don Chisciotte in America*, Lecco ha cercato di trasformare l'evento storico negativo per eccellenza del secolo passato (l'Olocausto) nella realizzazione delle pulsioni omicide presenti in tutti gli uomini. L'ebreo contemporaneo, incatenato al proprio destino storico, può limitarsi a testimoniare il male umano attraverso le proprie scelte di vita estreme. Scelte che può fare soltanto in America, vista non tanto come la terra dei sogni ma come quella delle innumerevoli possibilità umane, anche emotivamente parlando. «Matteo e Judy – scrive l'autore nella quarta di copertina – affondano sempre più nel vortice della loro passione e nell'inferno della loro memoria di ebrei sopravvissuti allo sterminio, “comunque e nonostante le loro giovani età li esonerino da un ricordo diretto”. Questa memoria li inamora, li lega, ma inevitabilmente li provoca a percorrere tutte le stazioni esilaranti e dolorose della consapevolezza e impedisce loro di vivere quel disperato amore». Il prologo ci racconta proprio la tragica conclusione del romanzo: Matteo, che ha esaudito il desiderio di Judith di essere uccisa per mano sua, ne è stato il mandante. L'ebreo italiano, poco prima di seguirla, ripensa a quell'eterna lotta fra bene e male che c'è dentro ogni uomo:

Lei, la mia Judith, è di nuovo bellissima. Il suo pallore non appartiene più a chi non ne ha il diritto. Nella morte, lei si è ridata la dignità di quella bellezza che, da viva, non sapeva accettare e che a poco a poco aveva finito col distruggere. Di quella bellezza che è un enigma e che salverà il mondo.

Non dovrò chiederle più nulla, né seguirla nel vuoto dei suoi fantasmi, né aspettare da lei parole impossibili, inesistenti, né correrle addosso, né fuggire da lei. Io dovrò solo guardarla e ripetere dentro di me i momenti della strada che percorremmo insieme. E quale strada fu mai!

Ed è questa una storia che ha il potere di esaurire, nel proprio racconto, il senso stesso di coloro ai quali fu

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Cfr. id., *I racconti di New York*, Torino, SEI, 1982.

¹⁴⁵ Cfr. id., *La vera storia di Baby Moon*, Bari, Bracciodieta, 1988.

dato di viverla. Come un gomito di misteri e di segreti che affondi e si aggrovigli per sempre nel deserto del cielo; che affondi e si aggrovigli al punto che non si possa, poi, nel più lontano avvenire, nemmeno proclamare l'utopia del suo semplice essere stato¹⁴⁶.

Il romanzo è suddiviso in quattro parti. La prima (*Incontro e salvezza*) si apre con l'arrivo a New York del protagonista: Matteo Viterbi, che rimette piede nella sua amata città dopo due anni d'assenza. È il primo aprile del 1966. La madre è morta proprio mentre il protagonista giungeva in America a bordo di una nave. Al suo capezzale è rimasta la fedele moglie Paola¹⁴⁷. Matteo, un uomo cinquantenne, giunge a New York per poter realizzare un film partendo da alcune sue opere letterarie (in particolare, il racconto *Come si incontrarono, si amarono e morirono Giulia Frenkel e Ladislao Levi*)¹⁴⁸. Qui l'aspettano gli amici Michele, sceneggiatore cinematografico, e Riccardo, una sorta di fotografo hippy mantenuto da una signora di mezz'età, che ha alcuni problemi giudiziari¹⁴⁹. Matteo, che racconta del suo racconto a una signora italo-americana e a un libraio, è in cerca di un agente letterario per i suoi libri¹⁵⁰. Un giorno ha un alterco con un barista greco, accusato di essere antisemita e razzista¹⁵¹. Il motivo professionale si dimostrerà essere una scusa per tornare a New York e respirarne l'atmosfera culturale. Ma non solo: Matteo ha lasciato in sospeso una storia d'amore con Janet¹⁵². La storia con la donna americana, però, appartiene solo al passato: una sera Matteo conosce Judith a casa di Grace, amica di Riccardo¹⁵³. Judith Liedermann, che lo confonde con un altro Matteo, di cui è innamorata l'amica Grace, è una ragazza-madre di poco più di vent'anni, debole e indifesa, che ha paura della sua città¹⁵⁴. Matteo se ne innamora all'istante, ravvisandovi un'affinità spirituale ed emotiva assai profonda:

“Verrà in Italia con me e sarà la mia donna. E Ann sarà mia figlia” pensavo. “Io *le* salverò da questo inferno. Per tutta la sera, fin dal primo momento, lei ha cercato di farmi capire che stava aspettando qualcuno che la salvasse da questa città. *Lei è ebrea, lei è un'ebrea come mia madre e questa città è il suo campo di concentramento*. Quante volte io ho pensato che questa città è l'inferno? *Tutte le volte*. Così, ecco, è deciso. Dunque è lei. Tanti anni e tanto andare e venire. *E tutto era qui e era pronto*. È deciso, e è lei, con quei suoi occhi e con quel suo vasto seno. Sarà il mio cuscino, come dice sempre Michele, il cuscino del mio dolore e della mia gioia. E quella incredibile bambina che dorme, di là”¹⁵⁵.

146 Cfr. id., *La casa dei due fanali. Cronaca di una passione*, Milano, Spirali/Vel, 1991, p. 18.

147 Cfr. ivi, pp. 19 ss.

148 Cfr. id., *Vieni notte!*, cit., pp. 84 ss.

149 Cfr. id., *La casa dei due fanali*, cit., pp. 22 ss.

150 Cfr. ivi, pp. 33-34.

151 Cfr. ivi, pp. 35 ss.

152 Cfr. ivi, pp. 41 ss.

153 Cfr. ivi, pp. 63-64.

154 Cfr. ivi, pp. 65 ss.

155 Ivi, p. 90.

La complicità fra Matteo e Judith si fa più forte quando la ragazza gli confessa di sapere che cosa ha provato a essere «*come* ebreo durante la guerra»¹⁵⁶. Matteo le parla di un sogno ricorrente: «incontro una ragazza come te, non importa *dove*, e me ne vado così, *semplicemente* a morire come sono morti *tutti gli altri*». In quel sogno vorrebbe morire con lei:

Perché noi siamo anche morti una volta, tu lo sai Judy? Qui poi si tratta forse di voler morire a causa di un eccesso di vita, non sarà così? E così, domani ricominceremo a morire per lo meno finché non avremo capito come e perché tutto questo è accaduto, *come è potuto accadere*. E poi c'è sempre qualcuno che muore domani e noi siamo *anche* quel qualcuno. Dove sono e chi sono le vittime? E dove sono e chi sono i carnefici? Beati quelli che riescono ancora a vederli, *a distinguerli*! Beati e dannati! E se vittime e carnefici fossero soltanto la nebbia dolorosa di un nostro sogno disordinato e confuso? Se vittime e carnefici fossero soltanto un nostro sogno perduto e che non vogliamo più ritrovare, e una nebbia benevola nella quale ci siamo potuti rifugiare e nascondere? E se le vittime e i carnefici fossero dentro ciascuno di noi e *essere ebrei* non fosse altro che un esempio, un modo d'essere come un altro, uno dei tanti nel mondo? Tu, Judy, sapresti rispondermi? No certo, nessuno saprebbe. Ma tu sei ebrei e sai che saresti potuta morire *proprio in quel modo e per questo*, e ti crogioli. Come potresti non crogiolarti? E quanta gente c'è in giro, come noi, sì, *proprio come noi*, che si crogiola? Perché il mistero è qui, nel significato che possono avere *quelle* morti, *quel modo* di morire può avere avuto un significato oppure può non averne avuto nessuno. E se qui c'è un mistero, noi questo mistero non saremo mai capaci di rivelarlo. E tu? Tu pensi di sicuro a quei morti ebrei laggiù, in Europa, come se fossero tuoi, li pensi con nostalgia. E la tua nostalgia è già desiderio. Un vortice come questo non si vince affermando che non esiste, ma precipitando fino in fondo con gli occhi spalancati, bruciati, trafitti da mille aghi di dolore ma spalancati¹⁵⁷.

Matteo sente di poter rivelare a Judy ciò che ha fatto alla madre malata prima di partire: le ha fatto firmare il passaggio delle sue azioni sul suo conto corrente, pur di potersi permettere quel viaggio; non ha saputo dirle che *Shemagn Israel*, le uniche due parole ebraiche che conosce¹⁵⁸. Judy e Matteo sentono di essersi «salvati» nell'amore reciproco. Matteo, che ha lasciato l'albergo squallido in cui viveva per trasferirsi dall'amico Michele¹⁵⁹, comincia a riscuotere un certo consenso di critica: mentre Judy rimane profondamente commossa dal racconto di Giulia e Ladislao¹⁶⁰, anche due agenti letterari sembrano disposti a curarne un'edizione inglese¹⁶¹. Matteo ha ormai rotto definitivamente con Janet, la donna per cui era giunto a New York, disponibile a lasciare il suo compagno Martin¹⁶². Lo scrittore italiano sogna di portare Judy in Italia lontano dalla confusione americana¹⁶³. Matteo, che trascorre sempre più notti nella casa dei due fanali, si rende conto del rapporto non buono che Judy ha col padre

156 Cfr. *ivi*, pp. 100 ss.

157 *Ivi*, p. 102.

158 Cfr. *ivi*, pp. 108-109.

159 Cfr. *ivi*, pp. 111 ss.

160 Cfr. *ivi*, pp. 141 ss.

161 Cfr. *ivi*, pp. 177 ss.

162 Cfr. *ivi*, pp. 188 ss.

163 Cfr. *ivi*, pp. 217 ss.

gioielliere: una sera lo incontra a casa dell'amata, ma fra loro non c'è dialogo¹⁶⁴. La loro storia d'amore comincia a incrinarsi: Michele confessa a Matteo di trovare profondamente vacua la sua donna; Matteo stesso rifiuta di fermarsi a dormire da Judy, perché ospita l'ex marito Bruce; un'amica di lei confessa a Matteo che loro due non si amano, vorrebbero amarsi ma non ci riescono¹⁶⁵. Matteo fa pace con Judy. Quel giorno assiste a una lunga discussione col padre Sammy, che è contrario all'intenzione di Judy di portare con sé la figlioletta Ann nel viaggio in Italia: «Tu mia cara sei molto malata. [...] Smettila di correre di qua e di là. Da troppo tempo tu non fai che correre. [...] Anch'io ho corso per tanto tempo. Ma poi non si può. Credimi, non si può. E alla fine ci si ammala. Tu sei molto malata. Tu non ha avuto mai nessun altro interesse che questo correre continuo da un posto all'altro, dietro uno o l'altro. Ma non si può. Non te lo lasciano fare. Adesso sei malata...»¹⁶⁶ L'inquietudine di Judy non fa che avvicinarla ulteriormente a Matteo: gli racconta dei timori paterni verso Bruce (che, forse, ha pulsioni pedofile) e di un ragazzo ebreo che ha amato (Roy)¹⁶⁷. È a questo punto che Matteo le confessa di essere profondamente autobiografico nei suoi libri¹⁶⁸.

La seconda parte del romanzo (*Paradiso e dilemma*) narra l'organizzazione del viaggio in Italia. Judy e Ann preparano le foto per il passaporto¹⁶⁹. Il rapporto fra Matteo e Judy va avanti tra alti e bassi. Lo scrittore italiano continua a visitare agenti letterari per piazzare i suoi racconti¹⁷⁰. La giovane ebrea americana è piuttosto instabile e volubile: la freddezza e il calore si alternano in un continuo emotivo che ferisce profondamente il protagonista. Matteo, che ha ricevuto da Judy il cucchiaino di un ebreo, ha modo di pensare al significato di quel cimelio storico:

Pensavo all'idiozia di cercare negli oggetti una qualsiasi spiegazione e una qualsiasi premonizione. Infatti non sarei mai riuscito a sapere qualcosa, di quel cucchiaino, né a conoscere il volto degli uomini ebrei e delle donne ebreche che lo avevano usato, prima di morire nei campi di concentramento. Sapevo soltanto che erano morti e che questo cucchiaino li aveva aiutati a vivere solo per raggiungere la tappa senza gloria della loro morte. E questo era tutto. Così come sapevo che, prima o poi, sarei morto io. Adesso lo sapevo. Adesso ero sicuro che con Judy era tutto finito, sapevo sul serio e forse per la prima volta in tutta la mia vita, che anch'io sarei morto, un giorno. E mentre lo sapevo, capivo anche perché fossi fuggito con tanta ignominiosa premura dalla morte di mia madre¹⁷¹.

Judy si è trovata un lavoro come parrucchiera da Alexander's, ma, essendosi emancipata

164 Cfr. *ivi*, pp. 237 ss.

165 Cfr. *ivi*, pp. 289 ss.

166 *Ivi*, p. 310.

167 Cfr. *ivi*, pp. 313 ss.

168 Cfr. *ivi*, pp. 318 ss.

169 Cfr. *ivi*, pp. 343 ss.

170 Cfr. *ivi*, pp. 346 ss.

171 *Ivi*, p. 356.

finanziariamente dalla famiglia, il padre le ha tagliato completamente i fondi (compresa la linea telefonica)¹⁷². Matteo comincia a rendersi conto di quanto grande sia l'affinità spirituale tra lui e la ragazza ebrea. L'amico Michele cerca di persuaderlo a lasciarla¹⁷³. Sammy Liedermann, invece, cerca di persuaderlo a portarsela con sé in Europa:

Se a lei, signor Matteo Viterbi, fosse importato dei miei soldi nella maniera più usuale, diciamo così tradizionale, se lei *questi soldi* li avesse voluti così come li volevano gli altri uomini di Judy, o così come li vorrebbero gli altri uomini in generale, non le avrei nemmeno chiesto del testamento. Ma lei, signor Matteo Viterbi, vuole i soldi per accendere un falò sotto il pianeta. Io sarò anche uno che ha capito tutto, così come lei dice. Ma lei è anche uno che, oltre a aver capito tutto, vuole anche fare tutto, *vuole fare quello che ha capito*. Ma non si può fare quel che si è capito. È troppo pericoloso. E chi ci prova, finisce crocefisso su una collina. E non serve a nessuno finire crocefisso su una collina, nemmeno al crocefisso, nemmeno ai chiodi. Per questo io sarò sempre contro di lei. Ma esserle contro non significa impedirle di portare via Judy. Anzi, forse può significare proprio il contrario¹⁷⁴.

Matteo non riesce a vivere serenamente la sua storia con Judy: lei vuole imparare ad amare Roy, un pilota ebreo di stanza in Germania, lui la propria moglie¹⁷⁵. Paola gli scrive che deve tornare subito in Italia per sbrigare alcune faccende testamentarie¹⁷⁶. Matteo, mentre guarda con Judy la vecchia sinagoga dove si recava da bambina, ha modo di riflettere sull'identità ebraica nel corso dei secoli:

Zingari, ecco chi siamo. Con dentro questa fasulla giustificazione di appartenere al popolo più antico della terra. Abbiamo costruito sinagoghe grandi come questa, abbiamo accumulato denaro e scienza e sapere e molte altre cose. Ma dentro di noi abbiamo sopra tutto voluto conservare intatta una parolina miracolosa: *pogrom*. È una parolina magica. Ci dà la morte, ma ci dà anche la fuga da ogni tipo di sistemazione definitiva in mezzo agli altri. Abbiamo costruito palazzi immensi e accumulato riserve di denaro per secoli di vita. Ma è sempre come se camminassimo con un sacco sulle spalle. Da un momento all'altro possiamo morire o andarcene chissà dove, perché in realtà rifiutiamo qualsiasi posto e di essere definiti in qualsiasi posto. Siamo zingari e forse dentro di noi aspettiamo sempre che si accendano i fuochi sacri del nostro accampamento e che le nostre donne escano dalle tende e i loro ventri larghi e rotondi comincino a ondeggiare e a ballare e i loro piedi, nudi come quelli delle statue, comincino a battere sulla madre terra il tempo dei loro balli e dei loro canti¹⁷⁷.

Matteo s'ingelosisce di un commediografo amico di Judy¹⁷⁸, ma non ha intenzione di riprendere la relazione con Janet, che ha fatto visita all'amico Michele¹⁷⁹. Dopo aver comprato il

172 Cfr. *ivi*, pp. 381 ss.

173 Cfr. *ivi*, pp. 399 ss.

174 *Ivi*, pp. 437-438.

175 Cfr. *ivi*, pp. 441 ss.

176 Cfr. *ivi*, pp. 461 ss.

177 *Ivi*, p. 491.

178 Cfr. *ivi*, pp. 509 ss.

179 Cfr. *ivi*, pp. 513-514 ss.

biglietto per la nave diretta a Napoli e aver sognato di essere arrestato a New York per l'assassinio di Judy, incontra in un locale una giovane ebrea (Muriel Davis), che gli fa il ritratto. Scoppia una strana complicità fisica tra di loro: Matteo gli racconta di Judy, Muriel del suo fidanzato David¹⁸⁰. Mentre la partenza per l'Italia si avvicina, Matteo riesce finalmente a trovare un agente letterario per le sue opere narrative¹⁸¹. Gli amici continuano a consigliargli di non tornare a New York e di riavvicinarsi alla devota moglie Paola¹⁸². Muriel gli confessa che, alcuni anni prima, ha convissuto con Judy e che fra loro, due deboli e fragili creature in cerca d'affetto e comprensione, è nata una relazione amorosa¹⁸³. Ma non solo: Judy ha provato a uccidersi insieme alla figlioletta Ann¹⁸⁴. La notte prima della partenza Judy non si fa trovare a casa. Matteo teme che sia successo qualcosa. Judy lo tranquillizza poco prima della partenza. Matteo sale sulla nave diretta in Italia, mentre sulla banchina «l'abbraccio di Judy e Ann si confuse nella nebbie delle mie lacrime insieme con la folla che salutava e con tutto il resto di quella partenza»¹⁸⁵.

La terza parte del lungo romanzo (*Inferno e dannazione*) narra del breve periodo trascorso da Matteo in Italia per sbrigare i problemi legati all'eredità materna. Durante il lungo viaggio in nave, Matteo ha modo di leggere e rileggere una lunga lettera di Judy e di pensare al significato dell'amore¹⁸⁶. A Palma de Maiorca, durante una tappa a terra, Matteo scrive all'amico Michele per confermarli che non intende più fare un film con lui, perché si sente mortificato per il disprezzo nutrito verso la sua Judy¹⁸⁷. All'arrivo a Napoli, Matteo incontra la moglie Paola. La donna si rende subito conto che un'altra persona è entrata nella vita del marito: Matteo parla di Judy come della propria madre, sembra che si sia innamorato di un intero paese (l'America)¹⁸⁸. Paola, la sua fedele compagna di una vita, desidera che il marito ritorni a New York finché non risolverà il «nodo» con l'ebrea americana¹⁸⁹. Matteo ha modo di incontrare la figlia Giuditta e il fidanzato di lei Massimo, con cui si confronta sui problemi della letteratura contemporanea e d'Israele¹⁹⁰. Matteo si reca nella casa materna in Liguria, dove riflette sul suo rapporto con l'ebrea americana: «*Judy è la mia resurrezione o la mia morte, e la morte definitiva?*»¹⁹¹. Di ritorno a Roma, riparte subito dopo in aereo per New York. Ha lasciato la casa vuota, senza la moglie e la figlia: Paola teme che dietro la sua creatività letteraria si nasconda la morte¹⁹².

180 Cfr. ivi, pp. 527 ss.

181 Cfr. ivi, pp. 581 ss.

182 Cfr. ivi, pp. 629 ss.

183 Cfr. ivi, pp. 653 ss.

184 Cfr. ivi, pp. 657-658.

185 Ivi, p. 663.

186 Cfr. ivi, pp. 667 ss.

187 Cfr. ivi, pp. 687 ss.

188 Cfr. ivi, pp. 705 ss.

189 Cfr. ivi, pp. 729 ss.

190 Cfr. ivi, pp. 755 ss.

191 Ivi, p. 784.

192 Cfr. ivi, pp. 792 ss.

La quarta e ultima parte del romanzo (*Caduta e mito*) narrano il ritorno di Matteo nella sua amata America e la resa dei conti con Judy. Nel viaggio aereo ha modo di ripensare a tutte le figure femminili della sua vita, che definisce una «monotona ripetizione di un inutile tentativo di sopravvivenza»¹⁹³. Tornato a New York, Matteo ha modo di riabbracciare l'amata Judy: lei vuole rimanere incinta di lui¹⁹⁴. Quella stessa sera ha luogo una festa di benvenuto. Matteo, ridestatosi dopo un breve sonnellino, pensa al triste finale di un film di Sydney Pollack (*Non si uccidono così anche ai cavalli?*) e alla sua nemesi letteraria¹⁹⁵. A cena conosce David, un cugino di Judy, reduce da un periodo di combattimento in Vietnam. Matteo discute con i commensali di alcuni film e della sua passione inusitata per lo scrittore russo: si sente «un terzo Cristo, un terzo Dostoevskij e un terzo Don Chisciotte»¹⁹⁶. Sandra, un'amica di Judy, vuole che Matteo si allontani da lei per un po' di tempo: dopo la sua partenza si sente confusa¹⁹⁷. Lo scrittore italiano, irritato per aver dovuto sorbirsi la cena dei suoi «protettori», la colpisce in faccia e se ne va¹⁹⁸. Matteo si rifugia nel vecchio albergo di Broadway, dove aveva alloggiato al suo arrivo a New York. Judy riesce a stanarlo grazie a Michele: gli confessa che, dopo la sua partenza in mare, avrebbe voluto togliersi la vita con la figlioletta perché non aveva rispettato la promessa di parlare fino in fondo. «Tu – continua – mi hai parlato di tua madre *in un certo modo*, di come era morta, e che era morta come in un campo di concentramento nazista, da ebrea, laggiù, nell'Europa della guerra, e che intanto lei moriva così, mentre la guerra era finita da vent'anni. E però tu me ne parlavi come se si trattasse di un antefatto. *Il resto* stava sotto. E quello che tu mi raccontavi di tua madre lì per lì era solo l'antefatto. Tu, *quello che stava sotto*, me lo avresti raccontato dopo»¹⁹⁹. Matteo le racconta di come sua madre l'abbia contagiato da ragazzo, gli abbia fatto pesare la sua «viltà» di fronte agli ebrei morti nei campi di concentramento: un giorno, a guerra finita, ha ammesso di fronte a una donna estranea di provare ribrezzo per gli ebrei ortodossi del ghetto di Varsavia, consentendo, per paura di «essere smascherata come ebrei, con quelli che prima delle spade [...] avevano usato le parole per ucciderli, per massacrarli. E adesso che so che le parole possono assassinare, so anche di essere stata un'assassina»²⁰⁰. E Matteo?

Il senso di colpa è un marchio che loro hanno inventato per ereditare meglio il patrimonio degli assassini di prima e per manovrarti meglio adesso. Loro, e non sono solo gli psichiatri a pensarlo, tirano fuori lo spettro del senso di colpa per nascondere, per camuffare e per capovolgere una verità ben più semplice e più pericolosa. E

193 Cfr. *ivi*, pp. 799 ss.

194 Cfr. *ivi*, pp. 811 ss.

195 Cfr. *ivi*, pp. 849 ss.

196 Cfr. *ivi*, pp. 895 ss.

197 Cfr. *ivi*, pp. 902 ss.

198 Cfr. *ivi*, pp. 922 ss.

199 *Ivi*, p. 950.

200 *Ivi*, pp. 955-956.

invece, ecco di cosa si tratta. Della scoperta dell'orrore... dell'orrore impossibile... e di quel che un essere umano è capace di fare a un altro essere umano. Credi davvero che si possa vivere da soli, senza gli altri dentro di sé? No, non si può. Tu insomma vivi finché senti che riesci a far vivere anche gli altri dentro di te. E poi ti capita di capire che d'un tratto e quando meno te lo aspetti, questi inevitabili altri che vivono dentro di te, ci vivono solo per distruggerti, e che magari anche quelli che dentro di te e fino a un momento prima ci vivevano per edificarti, per aiutarti a nascere ogni giorno alla vita magari chiedendo il tuo aiuto e nascendo alla vita loro stessi, insomma per aiutarti a esser vivo insieme con loro, adesso tutto a un tratto cominciano a volerti distruggere e magari al prezzo della loro stessa distruzione. Ecco, da questo momento tu non ce la fai più, e tu stesso vuoi distruggerti. Mi a madre, ecco, mi ha forse persuaso che vivere è impossibile. Per questo mentre lei moriva, io la straziavo con la mia fuga²⁰¹.

Sia la madre di Matteo, sia il padre di Judy hanno dunque trasmesso l'idea che la vita sia qualcosa di vergognoso, che una colpa immane pesi sulle spalle degli ebrei sopravvissuti al genocidio nazista: «*Non pensi – diceva Sammy a Judy quando era ragazzina – che a far l'amore e intanto là, in Europa, noi ebrei siamo morti ammazzati. Se io non fossi emigrato in America [...] sarei stato ammazzato anch'io e tu non saresti nemmeno nata*»²⁰². Judy ha affidato a Matteo il cucchiaino di un reduce dai campi affinché faccia parte di una storia²⁰³. Matteo e Judy sanno di esser giunti al capolinea: si sono distrutti a poco a poco mentre credevano di amarsi²⁰⁴. La giovane gli confessa che attende un bambino da lui e che ha il visto per l'Europa. Ma non possono fare a meno di fissare quel cucchiaino di stagno²⁰⁵. Judy conosce il tragico finale del film di Pollack (dove la protagonista si fa uccidere da un ragazzo per non aver ottenuto il premio di una maratona di ballo), ma che, «dopo il primo momento di sbigottimento, aveva capito e il sentimento che aveva provato era stato di sollievo. Dopo tutto, chi lo aveva detto che *si dovesse vincere a ogni costo?*»²⁰⁶. Judy vuole che Matteo frughi nella sua borsa. Qui lui trova la pistola a tamburo d'argento e di madreperla di suo nonno ebreo, che aveva usato per cercare di suicidarsi durante la guerra e che credeva irrimediabilmente perduta:

La mia mano adesso esitava. Judy, con tutto lo splendore del suo corpo ormai muto, mi stava bisbigliando qualcosa. E con il silenzio di quel corpo mi comunicava una forza che io non potevo rifiutare, per un invito, a lei e a me insieme, che ormai io non avrei più potuto rinnegare. E così allungai la mia mano stanchissima ma ancora fin troppo viva verso quella borsetta di Judy che mi era familiare al punto di provocarmi un'assurda fantasia: quella di averla portata io stesso, quasi io stesso in un altro pianeta e in un altro tempo fossi vissuto come una donna. Allungai la mia mano stanca e decisa, e decisa proprio a causa della sua infinita stanchezza, verso la borsetta come se dovessi raggiungere la più lontana nuvola del cielo più lontano. E affondai la mia mano nella borsetta...²⁰⁷

201 Ivi, pp. 957-958.

202 *Ibidem*.

203 Cfr. ivi, pp. 960-961.

204 Cfr. ivi, p. 965.

205 Cfr. ivi, pp. 966 ss.

206 Cfr. ivi, pp. 970 ss.

207 Ivi, pp. 975-976.

IV. 3 *L'uomo del libro* (1991)

Il tragico epilogo de *La casa dei due fanali* indicava chiaramente il senso della poetica lecchiana sviluppatasi nel corso degli anni Settanta e Ottanta: l'esigenza di affermare la propria ebraicità come bisogno vitale primario, come processo catartico di redenzione fisica e spirituale dal fardello della sua stessa nascita. *L'uomo del libro*, uscito lo stesso anno, sembra proporsi come anello di congiunzione tra il *Don Chisciotte in America* e *La casa dei due fanali*: ripresenta il tema del viaggio purificatore americano in un'atmosfera meno claustrofobica e più distaccata. La storia narra il viaggio a New York da parte di una giovane giornalista di nome Anna per «intervistare» Elizabeth, l'ex amante di Matteo alla quale aveva dedicato un libro di poesie quindici anni prima²⁰⁸. «L'uomo del libro» si trova in Italia, ma Anna è come se avesse voluto conoscere di persona una parte della sua vita a lei sconosciuta, l'effigie di un libro tradotto in tutto il mondo²⁰⁹. Anna è curiosa di sapere se l'ebraicità abbia avuto un ruolo nella loro storia d'amore: le parla di un romanzo dove lei (Judith) gli regala un cucchiaino di stagno, che è in corso di gestazione. Elizabeth ritiene che dietro l'ossessiva esigenza di ebraicità da parte di Matteo si nasconda il bisogno di ritrovare una figura materna di riferimento ormai mancante²¹⁰. Il colloquio tra le due donne procede tra alti e bassi: Anna cerca di carpire il maggior numero d'informazioni possibili sul protagonista del suo articolo, ma si rende conto che Elizabeth, che ignora la produzione letteraria del protagonista, non ha molte cose da dirle²¹¹. Parlano di Matteo, delle sue speranze di scrittore andate deluse (non della fama, ma dall'avvenuta consapevolezza dell'irrelevanza della parola) e del suo incessante bisogno di innamorarsi²¹². Dopo averle porto l'ultima edizione delle poesie, Anna si accomiata da Elizabeth²¹³.

La seconda parte del libro è una sorta di monologo di Anna, impegnata a tirare le fila del suo incontro con Elizabeth, del suo rapporto con Matteo e della sua tragica condizione umana. La giornalista vaga per New York alla ricerca dei luoghi di Elizabeth e dell'«uomo del libro». Si reca in un bar dove i due amoreggiarono nel 1966 e lasciarono una firma in un quaderno²¹⁴. Alla redazione newyorchese del «Giorno» prepara il suo articolo sulla musa di Matteo Viterbi, lo scrittore che aveva sfiorato il Nobel l'anno precedente. Prepara il pezzo e lo spedisce al direttore della redazione newyorchese²¹⁵. Anna ritorna in albergo, dove l'aspetta Richard, un ragazzo di colore conosciuto alcuni giorni prima. Insieme mangiano e fanno all'amore²¹⁶. Anna mente a

208 Cfr. id., *L'uomo del libro*, cit., pp. 23 ss.

209 Cfr. ivi, pp. 33 ss.

210 Cfr. ivi, pp. 48 ss.

211 Cfr. ivi, pp. 58 ss.

212 Cfr. ivi, pp. 66 ss.

213 Cfr. ivi, pp. 70-71.

214 Cfr. ivi, pp. 72 ss.

215 Cfr. ivi, pp. 91 ss.

216 Cfr. ivi, pp. 95 ss.

Richard sulla musa ispiratrice di Matteo, forse perché crede che lui sia incapace di capirne l'importanza nella vita dello scrittore²¹⁷. La giornalista ha modo di riflettere su ciò che sta facendo e sul ruolo che l'«uomo del libro» riveste nella sua vita: «Non posso essere né un tipo di donna né un'altra, sono sicura di *questo*, e la sicurezza *mi ammazza*. Questo sì, lo avevo capito da lui, dall'uomo del libro, e da dove veniva quel suo continuo ossessionante creare, avevo capito la sua potenza, che era la sua insicurezza, il suo vivere nel dubbio, il suo continuo emergere dal dubbio. Io vivo almeno in *una* sicurezza, nella sicurezza... c'è insomma una cosa nella quale io vivo che è sicura. E dunque adesso so che non potrò mai ereditare il suo dubbio. E questa è la mia impotenza. Io non scriverò mai né un libro, né niente, io non potrò mai credere in una cosa fino al punto di avere tutti i dubbi e *dunque* farla. Ecco, questo non lo avevo mai detto a nessuno. E neanche a me. E desso l'ho detto a te. Ma, adesso che te l'ho detto, *che cosa* succederà? E tu, *poi*, hai capito quel che volevo dirti?»²¹⁸

La terza e ultima parte del romanzo narra del progressivo commiato mondano di Anna. La giornalista, rimasta sola nella sua camera d'albergo, ripensa a Elizabeth e alla sua storia²¹⁹. Decide di chiamare Paola, la moglie di Matteo, in Italia. Parlano del suo articolo e della sua conoscenza della famosa musa ispiratrice. Paola sembra serena: adesso ha una vita propria che non immaginava mai di poter avere prima, non è più rosa dal senso di colpa di dover «essere-per-gli altri»²²⁰. Anna si rende conto di appartenere a un'altra generazione e di essere una sorta di testamento-epitaffio vivente dell'«uomo del libro». Riceve anche la chiamata di Mary Jo, la figlia di Elizabeth. La ragazza è turbata dal comportamento materno. Teme che lei voglia andarsene in Europa per trovare l'uomo della sua vita. Confessa ad Anna che la madre le ha sempre proibito di leggere il libro di poesie, ma che lei, di soppiatto, è riuscito a farlo. La incolpa di volerla separare dalla madre²²¹. Anna, però, è tranquilla, perché sa che la separazione non potrà mai esserci: Matteo, infatti, come dice al redattore newyorchese del «Giorno», è morto un anno prima d'infarto²²². Anna sogna di essere lui e di possedere contemporaneamente Elizabeth e la figlia²²³. Mentre ascolta una canzone di Dionne Warwick al magnetofono, legge l'ultima lettera dell'«uomo del libro», con cui si accomiata da lei e dal mondo intero: le parla di un sogno in cui lui la difende a costo della sua vita dai nemici che cercano di ucciderla²²⁴. Anna è ormai pronta: ingurgita alcuni barbiturici insieme a un bicchiere di whisky: «A occhi chiusi, la voce di Dionne Warwick le sembrava a tratti quella di Matteo, di sua madre, di sua sorella piccola, di suo padre –

217 Cfr. *ivi*, pp. 103 ss.

218 *Ivi*, pp. 118-119.

219 Cfr. *ivi*, pp. 127 ss.

220 Cfr. *ivi*, pp. 133 ss.

221 Cfr. *ivi*, pp. 141 ss.

222 Cfr. *ivi*, pp. 156 ss.

223 Cfr. *ivi*, pp. 154-155.

224 Cfr. *ivi*, pp. 161-162.

morto all'improvviso quando lei aveva quattordici anni e soltanto adesso se lo ricordò per la prima volta dopo molti giorni – e poi, subito ancora, quella di Matteo. [...] E tutto questo accadde quando Dionne Warwick cantava: *Ti sto amando un po' da troppo tempo / per favore non farmi smettere adesso / per favore non farmi smettere adesso / per favore non farmi smettere adesso*»²²⁵.

V. *La tragedia ha un nome: L'ebreo* (1981)

Nel 1981 Lecco pubblica il romanzo che, forse, racchiude al meglio la sua concezione di identità ebraica nel mondo contemporaneo²²⁶. Il titolo è alquanto sibillino: *L'ebreo*. Lo scrittore milanese sostiene, infatti, di aver scritto il romanzo «più fedele e più obbediente all'insegnamento del mio maestro Dostoevskij», di aver scritto «“una satira menippea”, cioè a dire di aver colto un momento drammatico nel quale quattro personaggi, due giovani donne e due giovani uomini del nostro tempo, a Roma, si rivelano e si denudano amandosi e odiandosi reciprocamente fino all'estremo limite della vita e della morte»²²⁷. Sul motivo per cui ha deciso di intitolare così il proprio romanzo, suscitando lo «scandalo» per quel nome in particolare, ha scritto una sorta di apologia sul «Giornale d'Italia» nel maggio del 1981:

Il primo scopo era quello di comunicare drammaticamente e narrativamente, cioè emozionalmente e razionalmente, agli ebrei e ai nonebrei, quel che ha significato e che tuttora significa essere ebrei *diasporici*, ebrei del galùt, cioè ebrei esiliati fisicamente, psicologicamente e culturalmente e contro il loro volere in una società composta da una maggioranza di cittadini nonebrei, quelli detti «gentili» in linguaggio «paolino» oppure «goy» in linguaggio giudaico. Il secondo scopo era quello di far capire che io stesso, ebreo per parte di madre (e cioè per molti, ebrei compresi, ebreo solo a metà, ma per me stesso ormai *ebreo totale*) avevo capito in lunghi e dolorosi ma anche vitalissimi decenni di riflessione e di esperienza di questa condizione esistenziale e culturale assai più che etnica o addirittura antropologica; e cioè di far capire che essere ebrei significava soltanto essere «diversi» in una società che li viveva come diversi, veramente diversi e non per finta, se per diversità si intendeva soprattutto lo spessore del rifiuto da parte del mondo circostante.

Essere ebrei per me, scrittore e narratore, diventava così un fatto soprattutto metaforico, dal momento che il lusso della democrazia vietava che diventasse qualcosa di più pericoloso. E diventava un fatto metaforico anche in quanto, se l'ebreo si rivelava, si denudava, si confessava, doveva farlo dando di se stesso quel ritratto che «d'altra parte» si era già prefigurata e che in definitiva conteneva sempre i termini di una propria autogiustificazione e di una propria autodifesa. [...] Dunque essere ebrei era *soltanto* essere diversi davanti e in mezzo a chi ostinatamente si affrettava e insisteva a voler vedere questa differenza come un dato discriminante invece che come un elemento unificatore e vivificante dello stesso processo multiforme e pluralistico della vita; a voler vedere in tal modo questa differenza e naturalmente a rifiutarla con lo scopo, ignobile, di «sentire» la propria identità. La tendenza a *sentire*

²²⁵ Ivi, p. 166.

²²⁶

²²⁷ Cfr. A. Lecco, «Questo è il mio ebreo», in, id., *Don Chisciotte ebreo*, cit., p. 82.

l'identità, anziché nella coesistenza armoniosa delle varie forme e nel confronto creativo, nella aspirazione a una massificazione assoluta e uguale degli umani, avviene sempre per iniziativa di chi in quel dato momento storico vive se stesso come il più forte ed è perciò tra i sogni più ricorrenti e più deliranti dei leaders egemoni dei popoli-guida²²⁸.

Il romanzo è ambientato a Roma alla fine degli anni Cinquanta. L'io narrante si chiama Mario Benvenuti, uno sceneggiatore cinematografico. Mario ha una peculiarità: è «mimetico» (antesignano dello *Zelig* di Woody Allen), si adatta a tal punto all'ambiente da non essere visto da nessuno²²⁹. Mario, che sembra attraversare una fase di stanca della sua produzione artistica, conosce in un bar Estella, una giovane ragazza che cattura la sua attenzione. Dopo aver parlato delle loro rispettive esistenze (ma la ragazza evita di dare informazioni specifiche su di sé), i due si separano, forse per sempre²³⁰. Mario, rimasto colpito dalla sua bellezza e dalla sua inconsapevole richiesta d'aiuto, ritrova per caso Estella a Villa Borghese, in compagnia di un uomo, probabilmente il suo compagno. Assiste alla loro discussione, che termina con uno schiaffo di lui²³¹. Dopo che l'uomo se n'è andato, Mario si avvicina alla ragazza. Estella gli spiega che è sposata e che il suo amante non intende sentirne ragione. Mario l'accompagna a casa, non senza averle messo nella borsa il suo numero di telefono²³². Tornato a casa, non fa che pensare a Estella, ma non riceve l'auspicata chiamata. Riesce a litigare con un'insergente del Teatro dell'Opera nel tentativo di aiutare la figlia di un'amica a iscriversi a un corso di danza²³³.

Quella sera Mario si reca al caffè Michelangelo per firmare un proclama contro le manifestazioni razziste del MSI (pochi giorni prima si era recato a una premiazione a vedere *Kapò* di Pontecorvo, rimanendo profondamente scosso dal pianto di alcuni spettatori, al punto da aver chiesto scusa per non essere ebreo)²³⁴. Al caffè incontra Massimo Bevilacqua, un critico d'arte squattrinato, che aveva l'abitudine d'attaccar bottone col primo arrivato, un «nessuno» che «si pasceva della vicinanza di coloro che supponeva, se non potenti, importanti»²³⁵. Bevilacqua è alle prese con Mauro Borsellino, un aspirante scrittore quasi sessantenne²³⁶. Mario cerca d'imbastire una discussione su *Kapò*, sostenendo che il film sia antisemita: lo sbaglio di Pontecorvo consiste nel credere che il fascismo non sia «in realtà che un demonio miserabile, un demonio poi addirittura bambino» e che sia fuori, non «dentro ognuno di noi»²³⁷. Lo sceneggiatore firma il proclama e, dopo una meditazione a tu per tu davanti allo specchio della toeletta, riconosce seduto a un tavolo l'uomo che aveva visto il mattino seduto con Estella sulla panchina di Villa

228 Ivi, pp. 80-81.

229 Cfr. id., *L'ebreo*, Roma, Città Armoniosa, 1981, pp. 13 ss.

230 Cfr. ivi, pp. 17 ss.

231 Cfr. ivi, pp. 27 ss.

232 Cfr. ivi, pp. 35-36.

233 Cfr. ivi, pp. 41 ss.

234 Cfr. ivi, pp. 47 ss.

235 Ivi, p. 52.

236 Cfr. ivi, pp. 61 ss.

237 Ivi, p. 65.

Borghese. L'uomo lo ringrazia per le parole usate a commento del film: Mario, «felice e trionfante di questo clandestino e inaspettato riconoscimento», non vuole sapere nulla di lui²³⁸. Mentre ritorna a casa, finisce per giungere davanti alla casa di Estella. Lei è lì e lo invita a salire per parlare²³⁹.

Estella gli parla di Marcello, suo marito, e del suo analista Giacomo Mayer, che è anche il suo amante. La donna ha cercato di essergli vicino, malgrado le difficoltà a sfondare nel mondo del teatro e la storia con una sua collega di nome Annabella²⁴⁰. I primi mesi Marcello sfogava tutte le sue frustrazioni sulla moglie e sull'analista, accusandolo di essere un ebreo indegno di vivere, ma poi finendo per scusarsi con Giacomo²⁴¹. Proprio in quell'istante giunge a casa di Estella lo psicanalista ebreo, che è lo stesso uomo che aveva elogiato l'intervento di Mario al caffè Michelangelo. Giacomo, sposato a sua volta con Marta, confessa di aver sofferto all'attacco fatto dai danni degli ebrei sin dall'infanzia: «“La cosa che mi avevano gettato addosso con odio e con sarcasmo era diventata la mia pelle. E io, poiché non avevo che quella, me la portavo in giro con amore. Ho perfino odiato mio padre e mia madre, per questo. Quando l'ho saputo, li ho odiati. Ma era inevitabile che prima o poi lo sapessi. Anche loro sono ebrei? mi chiedevo angosciato, e li odiavo. Potrete mai capire che cosa significa?”»²⁴² Mario è sorpreso dalla loquacità di Giacomo, che si sente quasi in dovere di confessarsi di fronte a lui e all'amante:

voglio diventare me stesso, anche se per un ebreo diventare se stesso significa diventare un martire. [...] Sì, cerco l'ebreo, lo trovo e subito vado a caccia, sul suo volto, delle somiglianze con il mio, e io addirittura lo imito e mi sforzo di anticipare, in me, tutto quello che lui sarà o farà tra poco. [...] Ma subito dopo cerco nel volto dell'ebreo le differenze. E lo stesso ardore che poco prima avevo messo nel cercare le uguaglianze, e adesso mi consuma, mi annienta nel processo opposto²⁴³

Mario, sommerso da quella confessione fluviale, saluta la coppia e ritorna al caffè Michelangelo. Qui ritrova Bevilacqua, che discute con uno scrittore rumeno e un critico letterario di nome Scarpini²⁴⁴. Improvvisamente fanno la loro comparsa Estella e Giacomo, coi volti «segnati da una decisione»²⁴⁵. Se ne vanno, dopo aver semplicemente veduto e – forse – conosciuto l'ambiente di Mario, che discute animatamente con gli altri frequentatori del caffè circa i limiti verbali dell'antisemitismo: «Potrete mai capire che cosa significa essere ebrei?»²⁴⁶ Dopo quest'affermazione, Mario se ne va. Ma, fuori del locale, incontra Estella e Giacomo, che

238 Cfr. *ivi*, p. 70.

239 Cfr. *ivi*, pp. 71 ss.

240 Cfr. *ivi*, pp. 75 ss.

241 Cfr. *ivi*, pp. 82 ss.

242 *Ivi*, p. 90.

243 *Ivi*, pp. 94-96.

244 Cfr. *ivi*, pp. 99 ss.

245 *Ivi*, p. 105.

246 Cfr. *ivi*, pp. 108 ss.

se ne va per conto suo «come un cane». Estella invita Mario a casa sua. Le parla di Marta, della loro amicizia. Il piano di Estella è quello di lasciare per sempre Marcello per iniziare una nuova vita. Non ama Giacomo, contrariamente alla moglie²⁴⁷. Giunge Marta, su invito di Estella. La donna le parla di Giacomo: è un uomo disperato, che soffre paradossalmente perché la guerra non gli ha lasciato alcun segno. Racconta a Mario come ha conosciuto Estella e come Marcello tormentava Giacomo durante le sedute psicanalitiche. Mentre Marcello si è ripreso, Giacomo si è incupito e ha iniziato a sentirsi «investito della responsabilità di persuadere il mondo degli orrori nazisti»²⁴⁸. Marta è felice che Estella stia con Giacomo, perché così non ne ha compassione²⁴⁹. Il trio si separa: appuntamento il giorno dopo al portico d'Ottavia per un comizio sull'antisemitismo²⁵⁰.

Mario torna in pensione per riposarsi. Gli capita di sognare quando, da ragazzino, andò a sciare per la prima volta, provando una trepidazione mista a timore²⁵¹. In piena notte, però, sopraggiunge Giacomo. Mario, sorpreso della visita, gli racconta di aver sognato un bambino che prendeva l'ostia e di aver provato una sorta di nostalgia²⁵². Giacomo ha bisogno d'aiuto: «la mano di Giacomo, tutta ammorbidita da quei suoi cari peluzzi biondi, stringeva un lungo coltello e me lo porgeva dalla parte dell'impugnatura. E mentre il sorriso sulla sua bocca diventava di attimo in attimo il più seducente invito che io avessi mai ricevuto, un invito al quale diveniva sempre più impossibile sottrarsi, io sentii con orrore e con dolcezza la mia stessa mano avanzare adagio ma inesorabilmente verso quella impugnatura, sfiorare il legno del manico e poi aprirsi, in tutte le sue innumerevoli dita, già disposta a tutto e dunque a quella sola che le veniva chiesta»²⁵³.

Mario si sveglia improvvisamente, ma non sa se Giacomo l'ha sognato oppure meno²⁵⁴. Si reca al comizio, dove incontra Marta ed Estella. Giacomo è sul palco pronto a parlare. Racconta al pubblico della sua esperienza a Dachau, di un ebreo che, su invito del Kapò, doveva impiccarsi²⁵⁵. La narrazione s'interrompe: Giacomo è profondamente commosso. Marta se ne è andata. Mario, insieme a Estella e a Giacomo stesso, se ne vanno a pranzo. Lo psichiatra gli fa leggere il discorso che avrebbe voluto fare sulla condizione umana e su quella ebraica come sua esasperazione: «Ma qualunque cosa l'ebreo faccia, qualunque cosa riesca a escogitare per difendersi da quella catastrofe che sa imminente e inevitabile, per lui il ghiaccio del giudizio non muterà il proprio stato, non si scioglierà mai in acqua»²⁵⁶. Mentre cenano, Giacomo paragona gli

247 Cfr. *ivi*, pp. 113 ss.

248 *Ivi*, p. 137.

249 Cfr. *ivi*, pp. 138 ss.

250 Cfr. *ivi*, p. 142.

251 Cfr. *ivi*, pp. 143 ss.

252 Cfr. *ivi*, pp. 147 ss.

253 *Ivi*, p. 151.

254 Cfr. *ivi*, pp. 153 ss.

255 Cfr. *ivi*, pp. 159 ss.

256 *Ivi*, p. 167.

ebrei diasporici ai musicanti zigani che intrattengono il pubblico²⁵⁷. Mario si rende conto che a Estella non interessa nulla di Giacomo: voleva vendicarsi del marito e difendere la propria rispettabilità²⁵⁸. Mentre Giacomo si assenta un momento per parlare col direttore d'orchestra, Estrella confessa a Mario di non amare più quell'uomo e di voler tornare dal marito a ogni costo²⁵⁹. Giacomo, tornato al tavolo, racconta a Mario la storia della sua vita: nel dopoguerra ha sposato Edith, anch'ella reduce dai campi di concentramento, che poi si è suicidata dopo aver ucciso la loro figlioletta Bruna. Estella ride in modo sguaiato: non crede affatto a questa storia²⁶⁰. La situazione è sfuggita di mano: Giacomo suona con la banda gitana, mentre Estella gioca con un naso da clown. Mario chiama Marta, che, giunta, spara un colpo di proiettile al marito²⁶¹.

Mario scappa via da quella folle notte. Si ferma nei pressi del manifesto posto vicino al comizio, dove trafuga la foto di una fanciulla ebrea massacrata dai nazisti:

Mi chiedevo: "Che cosa vorranno sapere domani e come potrò raccontarlo?"

Arrivai al ponte e mi affacciai alla spalletta. Il fiume era ancora lì. Cavaì dal portafoglio la fotografia della ragazza. Lei era mia, adesso. Era la mia lontana ragazza perduta durante la guerra. E questo era il suo ultimo sorriso, il suo saluto a me, a me solo. Toccava soltanto a me di doverlo decifrare.

Piangevo e la vedevo male. Il suo volto affettuoso si perdeva nella nebbia delle mie lacrime. E intanto le bisbigliavo. "Quale domanda dovrò farti? E quale sarà poi la tua risposta?"²⁶²

VI. *Un tuffo purificatore nel passato (cristiano): Ester dei miracoli (1986)*

L'ultimo romanzo «ebraico» di Alberto Lecco chiude in qualche maniera il cerchio fra il romanzo di formazione milanese, i racconti americani e il problema dell'incomunicabilità contemporanea. Dopo *La città grida* (1985), dove ritorna il tema dell'«intuizione dell'amore»²⁶³, *Ester dei miracoli* (1986) sembra fornire una risposta «terapeutica» alle sofferenze nutrite dall'identità ebraica dei suoi personaggi. Il protagonista in prima persona è l'ormai noto Matteo Viterbi, un regista cinematografico ultracinquantenne alle prese con il soggetto di un nuovo film: la storia di due amanti che si uccidono. Matteo è stato con Judy, dopo essersi separato dalla «storica» compagna Paola. La scena iniziale lo vede insieme a una giovane ebrea askhenazita di nome Maude in un albergo romano, sua fresca sposa. È giunto nella capitale per preparare la sceneggiatura e per riassaporare i luoghi della sua adolescenza e, inconsapevolmente, per

257 Cfr. *ivi*, pp. 169 ss.

258 Cfr. *ivi*, pp. 171 ss.

259 Cfr. *ivi*, pp. 175 ss.

260 Cfr. *ivi*, pp. 179 ss.

261 Cfr. *ivi*, pp. 182 ss.

262 Cfr. *ivi*, p. 186.

263 Cfr. *id.*, *La città grida*, Roma, Lucarini, 1985.

rimettersi sulle tracce della madre Caterina scomparsa proprio nei giorni della razzia nazista²⁶⁴. Dopo aver parlato lungamente al telefono con Luisa, futura protagonista femminile del suo film, Matteo si reca in una libreria nei pressi del ghetto a cercare un libro: la biografia di Nino Galizzi del musicologo Mario Mori, suo padre²⁶⁵. Matteo ritorna in albergo, dove porta la colazione a Maude e gli parla di «Emmeemme». È ancora vivo? Matteo scopre che abita lì vicino. Lo chiama e si danno un appuntamento: vuole sapere qualcosa di quel 16 ottobre 1943 e della misteriosa scomparsa di sua madre²⁶⁶.

Matteo racconta a Emmeemme di star preparando un film: è la storia di due amanti che vogliono amare in un mondo senza amore, ma che vengono perseguitati e uccisi dai loro aguzzini. La storia è ambientata durante la Seconda guerra mondiale, ma avrebbe potuto essere tranquillamente ambientata oggi²⁶⁷. La visita è l'occasione per parlare della madre col padre naturale: Emmeemme si rammenta di quando, nel 1931, vide Caterina e lui di soli due anni nei pressi del Gianicolo; Matteo ha modo di pensare come sarebbe sua madre se fosse ancora viva²⁶⁸. Matteo e Maude stanno per lasciare la casa del musicologo per fare una passeggiata nel ghetto di Trastevere, quando sentono un grosso trambusto: assistono all'attentato terroristico contro la sinagoga ebraica e ai megafoni che chiedono sangue per le trasfusioni a favore dei bambini²⁶⁹. Matteo ripensa alla madre, che fu riconosciuta e catturata nei pressi del Ponte Garibaldi prima di condotta a morire ad Auschwitz²⁷⁰. Proprio in quel frangente rivede l'ex moglie Paola, da cui si era separato oltre sei anni prima. Hanno modo di riparlare del loro presente (della figlia Giuditta) e del loro passato (di Judy). Matteo confessa a Paola di sentirsi ancor di più ebreo dopo l'attentato alla sinagoga e dopo i fatti di Sabra e Chatyla; inoltre, non comprende affatto la relazione di Luisa con l'«arabo» Omar²⁷¹. Paola non vuole che Giuditta riveda il padre sposato con una ragazza più giovane di lei²⁷².

Matteo e Maude si recano a cena da Luisa. Inizialmente il discorso gravita sul tema dell'infelicità umana e sull'impegno politico. Omar, politicamente impegnato a favore della causa palestinese, sostiene che nei film di Matteo si nasconde «un non so che di elusivo»²⁷³. La discussione si sposta poi sul passato dell'ex moglie di Matteo e sul concetto di famiglia. Omar interloquisce spostando il discorso su Israele e accusando Matteo di essere un reazionario²⁷⁴. Andandosene via, Matteo confessa a Luisa che non farà più la parte di Judy: «Io non ho più

264 Cfr. id., *Ester dei miracoli*, Genova, Marietti, 1986, pp. 1 ss.

265 Cfr. ivi, pp. 6-7.

266 Cfr. ivi, pp. 10 ss.

267 Cfr. ivi, pp. 14 ss.

268 Cfr. ivi, pp. 40 ss.

269 Cfr. ivi, pp. 56 ss.

270 Cfr. ivi, pp. 60 ss.

271 Cfr. ivi, pp. 68 ss.

272 Cfr. ivi, pp. 74 ss.

273 Cfr. ivi, pp. 79 ss.

274 Cfr. ivi, pp. 83 ss.

bisogno di te, adesso, perché non farò più il film su Judith. Ho scoperto forse un minuto fa e definitivamente che Judith era solo mia madre e che solo mia madre era Judith. Così sto cercando mia madre, quella mia madre ebrea che anche lei si innamorava dei *goyim*. Il film semmai verrà dopo»²⁷⁵. Il giorno dopo Matteo si reca alla sinagoga, dove si terranno i funerali di un bambino di due anni²⁷⁶. Mentre cammina si chiede che cosa significasse per sua madre essere ebrea in quegli anni, a maggior ragione di fronte all'intenzione di convertirsi per sposarsi con Emmeemme²⁷⁷. Giunto sotto casa del padre, incontra una vecchia portiera che gli dice di rammentarsi di sua madre e gli consiglia di rivolgersi a una giovane giornalista che si era occupata del rastrellamento nazista²⁷⁸. Anna Dominicini gli racconta tutta la storia: un vecchio fascista ha approfittato del rastrellamento per «liberarsi» dell'amante ebrea. Anna ne ha sposato il figlio legittimo, ma la loro figlioletta è morta di epatite virale²⁷⁹.

La matassa comincia finalmente a dipanarsi. Tre sono le versioni di quella notte. Matteo decide di andare a far visita al fratellastro Claudio, docente di filosofia all'università di Roma. Claudio, che odia profondamente Emmeemme, gli dice che suo padre era molto amico di Kappler e che non si capacita di come abbia fatto uscire l'amante da casa sua propria la notte della retata nazista²⁸⁰. Mentre Emmeemme chiamava Caterina-Giuditta, Matteo comincia a immaginarsela nei panni di Ester, la salvatrice del popolo ebreo nell'immaginario cristiano²⁸¹. Matteo si reca dal padre naturale, fantasticando di essere un novello Raskolnikov pronto a ucciderlo per la sua malvagità²⁸². Dopo varie resistenze e reticenze, Emmeemme gli racconta la sua versione dei fatti: lui era amico di Kappler per via della passione musicale; il comandante delle SS, che aveva conosciuto Ester a casa sua, gli aveva consigliato di mandarla fuori Roma quel 16 ottobre del 1943 per evitare che fosse catturata; Caterina, sentendosi un po' Ester e un po' Giuditta, aveva invece deciso di restare a Roma e aveva cercato di aiutare i suoi correligionari a sfuggire dalle grinfie naziste²⁸³. Matteo si reca dalla «maga», una donna che ha conosciuto assai bene sua madre, per avere la terza versione della storia. La «maga» gli racconta che conosceva assai bene Caterina-Ester, di cui era diventata la confidente in quei tragici giorni: le aveva raccontato di come Kappler potesse far ottenere a Emmeemme un ambito posto accademico tedesco, di come questi volesse spingere lei nelle braccia del nazista e, infine, come la novella Ester avesse deciso di darsi a lui la notte del 16 ottobre per evitare la razzia del ghetto²⁸⁴.

275 Ivi, p. 98.

276 Cfr. ivi, pp. 99-100.

277 Cfr. ivi, pp. 101 ss.

278 Cfr. ivi, pp. 104 ss.

279 Cfr. ivi, pp. 111 ss.

280 Cfr. ivi, pp. 126 ss.

281 Cfr. ivi, pp. 133 ss.

282 Cfr. ivi, pp. 140 ss.

283 Cfr. ivi, pp. 150 ss.

284 Cfr. ivi, pp. 161 ss.

Matteo e Maude si recano al funerale del bambino in sinagoga. Mentre si trova alla funzione religiosa, Matteo non può fare a meno di pensare a tutte le figure femminili della sua vita e di pensarle come ebreo. Ripensa anche allo sguardo di una studentessa ebrea polacca trucidata a Treblinka, ritratta su un poster del ghetto alcuni anni prima²⁸⁵. La figliastra è fuori sede. Ormai è deciso a uccidere suo padre²⁸⁶. Dopo aver accompagnato il feretro lungo le strade romane, Matteo decide di recarsi a casa di Emmeem: mancano infatti poche ore prima che rientri la figliastra²⁸⁷. Il padre naturale l'aspetta e sa che Matteo potrebbe ucciderlo. Decide di raccontargli la storia come l'ha saputa da Caterina: lei andò da Kappler per cercare di salvare gli ebrei del ghetto, ma sbagliò pensando che lui fosse Haman. Caterina chiamò Mordechai-Mario proprio per quella notte, poco prima di morire: «Kappler non c'entra, non è lui che decide. [...] Questo diavolo-angelo che sta sopra Kappler e che dirige le azioni è uno che ha capito tutto di lei, di quello che lei voleva, ha capito che lei voleva essere Ester come nella Bibbia e sacrificarsi a Haman per salvare il suo popolo e, con ciò, modificare addirittura la Bibbia»²⁸⁸. Matteo saluta per l'ultima volta suo padre. Chiama Paola per parlargli della storia del suo film. Non c'entrano né Judith né Luisa né Maude, ma lei sì. «E si avviò lentamente, come pregustando ogni passo, alla casa di Paola, ai di là del ponte Garibaldi. Quella casa che era stata anche la sua fino a qualche tempo prima. Un tempo che ora gli sembrava ridicolmente e allegramente esiguo»²⁸⁹.

VII. *La tragedia come realtà ontologica dell'ebraismo novecentesco diasporico*

La produzione romanzesca di Alberto Lecco ha fornito una particolare casistica di personaggi: l'irredento, il vinto, l'offeso, l'idiota, l'incompreso, il ribelle, l'amoroso. Ma non solo: il carnefice, l'indifferente, il cinico, il demone, il dannato. È come se lo scrittore milanese abbia voluto letteralmente svuotare le principali e più importanti connotazioni esistenziali della grande letteratura ottocentesca nei suoi personaggi. È come se gli ebrei rappresentassero il «sentire» in sé e per sé, l'*Empfindung* universale. Sono vere e proprie incarnazioni idealtipiche, rappresentano l'eccezionalità morale che conferma la regola. Sembrano agire in un mondo antisartriano dell'«in sé», di ciò che è identico a sé, imm modificabile²⁹⁰. A fronte dell'immobilità della società-statua si pongono i protagonisti del «per sé», cioè coloro che sono presenti a se stessi, che hanno la coscienza di essere «nulla» e, come tale, soffrono. I personaggi lecciani ambiscono, in altre parole, a essere i nuovi «eroi» dostoevskiani del palcoscenico. Questa loro caratteristica, però, li

285 Cfr. *ivi*, pp. 184 ss.

286 Cfr. *ivi*, pp. 189 ss.

287 Cfr. *ivi*, pp. 194 ss.

288 *Ivi*, p. 210.

289 *Ivi*, p. 212.

290 Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione di G. Del Bo, revisione e cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano, Il Saggiatore, 2008.

rende fondamentalmente «vinti»: tutti i protagonisti lecchiani sono spezzati dalla vita, portano su di sé un fardello di colpe che li schiaccia e che li porterà alla «morte». Non si tratta, però, di «peccati originali» nel senso religioso e cristiano del termine, ovvero non pagano la propria inettitudine di fronte a un Dio, ma portano il peso della propria coscienza in un mondo dell'«in sé» che ne è privo. Sono l'espressione di una brama di vivere che si scontra con una realtà di sofferenza. Tale sofferenza è incarnata al meglio nell'«ebreo», una condizione esistenziale privilegiata per poter scrutare senza ipocrisie la violenza-immobilità dei rapporti umani. I protagonisti lecchiani sono tutti «ebrei» e «non ebrei» allo stesso tempo: rappresentano la contraddizione della natura umana e il suo tentativo di estrinsecarsi, di esprimersi di fronte al mondo. Di qui l'esigenza di pubblicità, l'ansia di affermare continuamente l'ebraicità: «l'ebreo» è l'essere umano concreto, sia perché è «quella persona lì» e non «una persona qualsiasi», sia perché è l'«altro» per antonomasia dell'immaginario collettivo occidentale.

VII.1 Augusto Dominedò e Carlo Rajoni: l'eroismo della debolezza

Augusto e Carlo, i protagonisti di *Anteguerra*, che, nelle intenzioni dell'autore, avrebbe dovuto avere un seguito (*Guerra e Dopoguerra*), sono le due facce esistenziali dell'«ebreo» nell'Italia delle leggi razziali. Augusto rappresenta la «debolezza» borghese, mentre Carlo rappresenta la «forza» proletaria. Entrambi non fanno parte dell'«in sé», ma sono «rivoluzionari», cioè dotati di una coscienza che li porterà ad agire, rompendo l'«opacità» dell'Italia fascista. Augusto cerca in tutti i modi di spezzare la sua coscienza di sé per agire nel mondo: ecco l'esigenza di acquisire una virilità e un senso di appartenenza in mezzo alle dinamiche collegiali. Entrambe queste strade termineranno in un fallimento esistenziale: l'amante paterna si dimostrerà essere unicamente lo «strumento» e non il fine della sua crescita sessuale e amorosa; l'affermazione di sé avvenuta con la zuffa in collegio non lo porterà a nessuna forma d'integrazione in mezzo ai suoi coetanei. Carlo è l'altra faccia di Augusto: è figlio di una famiglia proletaria, cerca di emanciparsi dalla «bruttura» attraverso la «bellezza» della musica, ma è inconsapevole della condizione politica italiana. È felicemente innamorato di una sua coetanea (Maria), figlia del popolo, ma non sente l'esigenza di affermare la propria virilità. Pratica un'ingenua libertà di spirito che creerà sconcerto e irritazione fra i suoi insegnanti di collegio. Realizza indirettamente l'aspirazione paterna a lottare per un mondo più «giusto» (comunista), ma pagherà lo scotto di doversene andare in Francia. Augusto è arso dal senso di colpa: «dice la verità» al commissario di polizia, ma mette nei guai l'amico. Al termine del romanzo, sentendosi tradito da tutti (dalla madre frustrata per la vita familiare e da un padre sin troppo pragmatico), penserà al suicidio finendo vittima quasi per sbaglio. La sua morte è inscritta nella partenza di Carlo: l'uno non può vivere senza l'altro nell'Italia fascista dell'anteguerra.

In presenza di queste maschere idealtipiche si fa strada anche l'identità ebraica. In due sensi: Augusto e Carlo sono a loro modo ebrei, sia perché rappresentano la sofferta presa di coscienza della barbarie fascista, sia perché sono a loro volta legati all'unica «vera» ebrea del romanzo. Lucilla Sanseveri è la madre di Augusto e l'insegnante di Carlo: all'uno ha dato la vita, al secondo ha trasmesso l'arte. Ha scelto di sposarsi con un uomo concreto ma piuttosto gretto e privo di spirito, rinunciando all'amore della sua vita, all'uomo che è anche il padre naturale di Augusto. Si vede costretta a cedere tutti i suoi beni al marito pur di non perderli a favore dello stato. La sua sensibilità è emblematica della condizione esistenziale dell'ebraicità pre-bellica ma anche la manifestazione più compiuta della tragedia ebraica contemporanea: rappresenta una sorta di «eroismo della debolezza», un «sì alla vita», l'affermazione della propria volontà di vivere una vita «malata» trovandovi, talora, rari ma intensi attimi di felicità. Questa prospettiva nietzscheana, comune a tutti i personaggi lecchiani, è l'espressione più compiuta dell'identità ebraica contemporanea. Essa comporta, a sua volta, la formazione di una particolare appartenenza: l'ebreo «vinto» appartiene al proprio paese di nascita, sente di essere parte di qualcosa, ma quel qualcosa è assolutamente difficile da vivere. Gli «ebrei» di *Anteguerra* non provano orrore per la vita politica e privata italiana dell'epoca, non si sentono di appartenere a un'umanità diversa. Hanno semplicemente la coscienza di essere dei «puri»: Carlo è un ingenuo sognatore che ambisce alla giustizia sociale, senza conoscerne i mezzi; Augusto sogna di sentirsi finalmente vivo e amato, senza conoscerne il fine; Lucilla, la madre putativa di questo scontro arte-natura (dove prevale, per una strana nemesis storica, la prima), vorrebbe rivivere la propria vita così com'è, senza conoscere la realtà politica del suo tempo. Questa purezza di sentimenti distrugge le barriere spirituali, ma si scontra con quelle fisiche: i due adolescenti scappano dalla vita adulta, mentre gli adulti contemplanò nostalgicamente il passato.

VII.2 Anna, Peter e Oscar: il triangolo maledetto di *Wiener Neustadt*

Se Augusto e Carlo ruotano intorno alla figura di Lucilla, vera creatrice di «vita», in *L'incontro di Wiener Neustadt* sono i due veri ebrei a ruotare intorno al «carnefice» nazista. Le posizioni si sono capovolte: questa volta è l'ebreo a non essere più tale, ma a essere «riempito» di coscienza dall'«ebreo» immaginario, cioè il carnefice. Il romanzo più noto di Lecco ci presenta uno scenario quasi teatrale, fatto di unità di tempo, luogo e azione, dove è più facile mostrare le diverse maschere coscienziali della condizione umana. Anna e Peter rappresentano due facce della «debolezza» ebraica: sono entrambi borghesi cresciuti nel culto della ragione, incapaci di fuoriuscire dall'ordinaria routine per l'«azione esemplare». Quando hanno l'opportunità non tanto di salvarsi dalla morte (perché altrimenti sarebbero emigrati o avrebbero continuato a nascondersi), quanto di affermare la propria dignità, si tirano indietro: non uccidono

il «carnefice», rassegnandosi a essere le «vittime sacrificali» dell'olocausto nazista. Di contro Oscar, quello che potrebbe apparire il personaggio più lontano dall'etica ebraico-cristiana, incarna la «propria ebraicità» (nel senso dostoevskiano assunto dallo scrittore milanese) nel rifiuto totale della parola e nell'affermazione della disperazione «sotto di sé». Oscar decide di incontrare i due ebrei reali per affermare la propria ebraicità psicologica: il proprio sadismo non è soltanto distruttivo dei valori borghesi, ma vuole anche essere un monito di vita, di una vitalità forse sopita, che si esprime nell'ansia di morte. Mentre Anna e Paul vanno incontro alla morte in maniera rassegnata, Oscar l'accetta e attivisticamente la riafferma proprio parlando di fronte ai suoi due interlocutori. L'incontro invernale in quella stazione di transito austriaca diventa dunque teatro di un nuovo sentimento della morte, che testimonia paradossalmente la brama di vivere dei protagonisti: le vite spezzate cercano di ricomporsi senza successo in quegli istanti di parole, riescono a esprimere se stesse anche nella loro palese incomunicabilità.

I tre protagonisti de *L'incontro di Wiener Neustadt* sono persone colte, così istruite da esprimersi nella «perfetta» parlata tedesca. È questo senso di compiutezza linguistica ad attrarre il capitano nazista, appassionato cultore di musica classica. Sulla stazione aleggia una musica, quasi a monito della compatibilità tra bellezza estetica e degrado morale che realizza il carnefice nazista. L'«in sé» è dunque la classicità tedesca, di fronte alla quale si pongono le coscienze dei protagonisti in lotta fra loro. Anna e Peter appartengono alla nazione tedesca ben più di quanto sentano di essere «ebrei». Oscar se ne rende conto assai bene. È questo che lo induce a esporre la propria filosofia di vita e tutto il proprio risentimento verso la morale ebraico-cristiana. Che qui rappresenta la «falsa» positività della vita, la vita che ha annullato il sentimento tragico della morte, che Oscar cerca di riaffermare in se stesso e negli altri. L'«ebreo» nazista ha realizzato l'obiettivo che si è posto: apostrofare e catechizzare le «vittime» (i «vincenti» ebrei, coloro che hanno sposato la morale del perdono e dell'amore) per porli di fronte alla realtà in tutta la sua interezza. Il suo «memento mori» è un monito che sembra estendersi a tutta la nazione tedesca, che deve perire per testimoniare la propria vitalità di fronte alla storia umana. Anna e Peter non sono semplicemente le due vittime, i due masochisti esecutori del disegno distruttivo nazista, ma rappresentano un mondo borghese assolutamente privo di vita e d'ideali, o, quantomeno, ricco di false certezze e di ipocrite convinzioni. Mentre nel romanzo precedente gli adolescenti fuggono dal loro mondo ormai privo di speranze (immobile e allo stesso tempo pronto all'azione bellica), qui l'autore non concede neanche quella possibilità ai suoi protagonisti: devono morire, ma devono morire proprio tutti, anzitutto dentro di sé. Perché solo così avranno saputo accettare quel «nulla» che è dentro di sé e che li rende umani, quel nulla che è sotto di loro, sotto i loro piedi, su quella terra che erutta e che, bruciando, consuma tutta l'energia vitale dell'uomo contemporaneo.

VII.3 Davide, Matteo, Judith, Eliza-beth e Anna: l'America come *locus contemporaneo dell'«eroismo della debolezza»*

Il tema della tragedia umana contemporanea, prima trasposto nei luoghi giovanili del suo autore e nello scenario bellico, si sposta in un periodo più vicino a noi con i racconti americani. I tre romanzi lecchiani dedicati alle avventure americane propongono tre diverse letture della sua crescente e cangiante consapevolezza. *Don Chisciotte in America* narra la fine di un «sogno» d'amore: Davide ritorna nel Nuovo Continente dopo molti anni per abbracciare Judith, percorre le strade americane come una sorta di *via amorosa*, fino a comprendere che – come direbbe il poeta greco Kavafis nella sua *Itaca* – non conta la mèta ma il viaggio. *La casa dei due fanali* narra invece l'apoteosi tragica di un amore: Matteo trova a New York quella ebraicità avidamente ricercata per tutta la vita, quell'«affinità elettiva» che realizza l'affermazione della vita nella sua tragica – e consapevole – fine. *L'uomo del libro* narra, infine, il lungo viaggio di Anna sulle orme di Matteo a New York: l'incontro con Elizabeth aumenterà a dismisura la consapevolezza di ciò che è, di ciò che la donna è in sé e per sé, per ciò che sente di essere e per ciò che è nel mondo maschile, sino a indurla al suicidio rigeneratore. Tutte e tre le storie americane sono caratterizzate dalla preponderanza della figura maschile: Davide e Matteo sono gli attori attivi delle rispettive avventure, cercano disperatamente l'amore nella donna e finiscono per rimanerne scottati in maniera indelebile. Le figure femminili sono descritte come passive e bonariamente ricattatrici (l'onnipresente moglie Paola, l'angelo del focolare che sopporta tutto) oppure come inquiete e inconsapevoli donne fatali (Judith, Anna ed Elizabeth). Ma tale fatalità significa la realizzazione di ciò che l'autore ebreo cercava, non la propria fine scritta nelle stelle: Davide e Matteo aspirano infatti a sentirsi nuovamente vivi, aspirano a una vitalità che manca loro. Sono dei semplici mariti fedifraghi? No, perché dietro quest'ansia di nuovo amore si cela il bisogno di rievocare il proprio passato e di rappacificarsene per sempre.

I racconti americani segnano il superamento di una prospettiva storica europea sentita come un fardello insopprimibile. L'America è il continente del movimento, della vita che scorre, dei sentimenti che nascono e muoiono, è la patria del «per sé», della coscienza libera di creare e di distruggere, di diventare sempre – per dirla in termini sartriani – quel nulla che è. È la terra degli «eroi deboli», che prima abbiamo visto negli adolescenti vinti nella Milano prebellica: qui la condizione adolescenziale sembra diventata la norma, non l'eccezione come nella vecchia Europa. Qui il mutamento repentino degli stati d'animo comporta il vero cambiamento, la vera vitalità, l'accettazione della vita per quello che è, un nugolo di gioie e tristezze, di paradisi e inferni individuali. Davide-Matteo è un vecchio europeo alla ricerca di questa giovinezza infinita dello spirito: non aspira solo a nuove avventure sessuali e amorose, ma a suscitare sentimenti forti. Quei sentimenti forti che innescano nei suoi lettori le pagine del racconto sull'amore tra

Ladislao Levi e Giulia Frenkel. Quei sentimenti forti innescati dalla continua messa in discussione della propria storia d'amore fra Matteo e la sua Judith, vero personaggio centrale dei racconti americani. È lei l'ebrea europea americanizzata, scampata solo apparentemente all'Olocausto: grazie a Matteo avrà la forza di riabbracciare il proprio passato e, accettarlo per quello che è. Judith avrà modo di trovare pace, quella pace che lei, una cavalla pazza, non ha mai avuto, impegnata in una vera e propria maratona da ballo (come la protagonista del citato film di Pollack) alla ricerca di un premio finale che non c'è. Anzi forse quel premio è proprio la fine, realizzata grazie alla pistola del nonno di Matteo, che non riuscì a togliersi la vita allora, ma che oggi lei, figlia adulterina di un mondo che non la desidera, può finalmente esaudire. Judith si suicida per le motivazioni di molti adolescenti: far vedere che essi c'erano e ora non ci sono più. Ma compie il gesto anche per sottolineare al mondo degli adulti la forza e la vitalità della tragedia ebraica.

VII.4 Giacomo Mayer, l'ebreo «senza frontiere»

L'ebreo è, forse, il romanzo filosoficamente e teoreticamente più caricato di Alberto Lecco. Vi sono, infatti, i riferimenti più diretti al film *Kapò*, dall'autore pesantemente criticato per la sua faciloneria, per non aver saputo – e, forse, voluto – mostrare i veri contorni dell'identità ebraica contemporanea²⁹¹. In questo romanzo vanno in scena varie figure lecchiane, deboli e incostanti protagonisti della vita quotidiana, alla ricerca di una vitale affermazione sul loro destino. Abbiamo il narratore, un «nessuno» che vuole semplicemente descrivere la vita, ma non «viverla». C'è poi Estella, il mito-motore delle storie altrui: Mario ne è invaghito, Giacomo la usa come propria analista, Marcello la usa come proprio angelo del focolare, mentre Marta la usa come «tranquillante» del marito. Giacomo Mayer è l'ebreo analizzante che diventa analizzato: cura gli altri per curare se stesso, finché il paziente Marcello non lo pone definitivamente di fronte alla propria ebraicità. Marta è assai simile all'onnipresente Paola, è la donna borghese che agisce sotto traccia per ristabilire l'ordine e l'«in sé». Marcello è il chiavistello che mette in moto tutto: è la sua frustrazione artistica a turbare la moglie, a indurlo all'analisi e a creare intorno a sé quel vorticoso uragano di azioni e reazioni che porteranno alla morte di Giacomo. L'aspetto curioso è che Marcello è nominato, ma non è attivo direttamente nel romanzo. È una sorta di feticcio, di causa efficiente di tutto l'intreccio. Aleggiasse come un'ombra su tutti gli astanti, senza tuttavia mai intervenire direttamente nell'intreccio. Il suo sadico sfogo ai danni di Giacomo sarà però l'evento cardinale che darà il via a tutto l'intreccio romanzesco: aprirà le cataratte all'identità ebraica. L'epilogo tragico-comico, che ricorda – tanto per rimanere in tema di paragoni cinematografici – il finale di *Ultimo tango a Parigi* di Bernardo Bertolucci,

291 Cfr. id., "Osservazioni sul generoso e patetico antisemitismo...", cit., pp. 43 ss.

delinea il «rientro» nella normalità borghese e la «pulizia» sociale dallo zigano-ebreo perturbante.

Giacomo Mayer è la punta dell'iceberg del mondo culturale italiano postbellico. Non sappiamo se le parole finali riferite a Mario corrispondano a verità, se cioè Giacomo abbia visto spazzata via la sua famiglia dalla guerra o – come ha detto sul palco del comizio – sia stato testimone di un altro «omicidio» ebraico. Sappiamo soltanto che l'autore ha voluto sottolineare in lui tutti gli aspetti più idiosincratici di un uomo senza casa, senza nazione, un «ebreo errante» spiritualmente, più che materialmente. Già, perché Giacomo appare un professionista ben integrato nella realtà romana della «bella vita». Anzi, non sembra molto diverso dal protagonista del romanzo di Antonio Debenedetti (l'architetto Guido Cohen): appare anch'egli scontrato e in balia completa degli eventi. Manca del tutto il sotto-sfondo quasi ironico dello scrittore romano, perché Giacomo ritiene che la vita sia una tragedia greca in salsa nietzscheana. Ci troviamo di fronte a una satira menippea? I protagonisti del romanzo lecchiano sembrano privi di una propria fisicità ben precisa, ondeggiano qua e là spinti dalla corrente sentimentale. Se la condizione umana più profonda autentica è questa «purezza» del sentire, allora *L'ebreo* mostra assai bene come il lato buffonesco e carnevalesco dell'essere umano nasconda dentro di sé (o dietro di sé, per essere più corretti) una forte componente tragica: il riso è visto come un modo per esorcizzare il dolore. Giacomo e, più in generale, tutti i personaggi lecchiani tendono a «ridere» (non a sorridere) delle tragedie umane. La loro coscienza ipertrofica li spinge a girare e rigirare tutto: la loro vita, i loro sentimenti, le loro sensazioni. Non c'è mai un dialogo piano tra i personaggi: tutti parlano di fronte al teatro del mondo, al tribunale universale della storia umana. «Tutto ciò che è profondo ama la maschera», ha scritto Nietzsche nella *Nascita della Tragedia* (1972). Ciò che succede allo psicanalista Giacomo è proprio quello di aver perso di vista la salute freudiana a favore delle innumerevoli possibilità dell'esistenza, arso dalla «volontà di essere».

VII.5 Ester dei miracoli, l'incarnazione dell'ebrea «biblica»

Ester dei miracoli costituisce il degno epilogo della narrativa lecchiana. In questo romanzo lo scrittore milanese ritorna sull'ossessivo tema della madre ebrea collegandolo alle sue peregrinazioni americane e a un'altra trasposizione cinematografica della tragedia ebraica romana: *L'oro di Roma* di Carlo Lizzani (1961), alla cui sceneggiatura collaborò²⁹². Il protagonista del romanzo è il noto Matteo Viterbi, questa volta nelle vesti di un regista intento a portare a compimento la trasposizione cinematografica della sua storia d'amore con Judith, ritenuta l'incarnazione universale dell'amore «puro» e disinteressato osteggiato dal «mondo

²⁹² Cfr. id., *"L'oro di Roma"*, in *ibidem*, pp. 43 ss.

reale». Il soggiorno romano lo indurrà a tralasciare il progetto originario per concentrarsi sulla storia di sua madre Caterina. Matteo si pone l'obiettivo di rendere giustizia alla propria madre, ma cerca anche di liberarsi di un peso opprimente, di un senso d'impotenza e di colpa che l'ha accompagnato per tutta la vita. Dopo varie peregrinazioni verrà a scoprire il tragico ma eroico epilogo della madre, una sorta di dostoevskiano Myskin al femminile, ben poco meschina – mi si passi il giro di parole – rispetto al padre naturale di Matteo, il critico musicale Mario Mori, che gli ha celato il segreto della sua morte. Il romanzo, forse quello narrativamente più riuscito, è ambientato in un particolare momento della storia ebraica italiana: l'attentato alla sinagoga romana del 1982. Quest'evento, coevo all'eccidio di Sabra e Chatyla, costituisce un brusco risveglio dal lungo torpore della comunità ebraica romana, perché si ripresenta il tema del legame fra antisemitismo e antisionismo e – per bocca di Omar – del «senso di colpa» ebraico per la *nakbà* (catastrofe) palestinese. L'ambientazione storica permette al protagonista di ricostruire i concitati giorni dell'ottobre 1943 e di comprendere finalmente appieno la storia di sua madre e, più in generale, larga parte delle sue scelte esistenziali in ambito professionale e sentimentale.

Ester rappresenta una sorta di nemesi storica: la protagonista biblica (non «ebraica») non riesce a salvare gli ebrei dal massacro perpetrato da Haman, perché Kappler non è il consigliere del re Assuero e perché Emmeemme non è Mardocheo. Ma ciò che conta veramente è l'atto della madre e, nel caso di Matteo, scoprire com'è morta e cosa ha fatto per impedirlo il padre naturale. La fine di Caterina-Ester resta avvolta nel mistero, perché nessuno sa chi l'abbia effettivamente «smascherata». Questo rigurgito veterotestamentario consente all'autore di trovare una sorta di quadratura del cerchio: la tragedia ebraica non si consuma più per espiare una colpa genetica (quella di essere sopravvissuti all'Olocausto, di non «essere stati lì»), ma per testimoniare un evento storico ben preciso (come, in questo caso, il rastrellamento nazista). Caterina, che è molto simile a Lucilla e, più in generale alle figure materne dei romanzi lecchiani, consente al protagonista di riavvicinarsi alla sua seconda madre: Paola, la donna fedele e amorevole che è sempre restata a Roma. È a lei, infatti, che Matteo racconterà la sua scoperta. Non alle varie figure femminili della sua vita poetica: né a Judith, né a Maude, la giovane e tonda ebrea americana appena sposata. Matteo ha ereditato dalla madre un sentimento di cosmopolitismo molto forte, ma – come dimostra la sua presa di posizione su Israele e sui fatti romani – non sembra più essere passivo esecutore del sentimento tragico. Ricostruisce una tragedia del passato quasi a volerne evitare la ripetizione: il film sull'amore «puro» diventa il film sul senso della vita. Certo, un senso del tutto particolare, da parte di una donna che ha scelto il martirio piuttosto che la salvezza, che ha deciso di sacrificarsi per la flebile possibilità di bloccare Haman e i suoi carnefici. Se la storia aveva deciso in un altro modo per il popolo ebreo, il futuro resta una

dimensione ancora aperta. La scelta da parte di Matteo di non uccidere suo padre segna proprio la riappacificazione del protagonista con i fantasmi del suo passato: la madre ora riposa in pace e il padre attende la propria fine col sorriso sulle labbra.

VII.6 Considerazioni conclusive

La produzione romanzesca di Alberto Lecco rappresenta un unicum nel panorama letterario italiano del secondo dopoguerra, perché il tema dell'ebraicità è stato quasi sempre al centro delle sue opere letterarie. Ma – come abbiamo visto – si tratta di un'ebraicità del tutto atipica: lo scrittore milanese, non certo privo d'ambizione, ha cercato di calare le analisi psicologiche dostoevskiane nei suoi personaggi. Come Elsa Morante ne *La Storia*, Lecco fatto dell'ebreo una sorta di categoria universale della condizione umana: tutti i caratteri dei suoi romanzi hanno da espiare una colpa, quella sopravvivenza che li ha resi così fragili, così «umani», che li ha «salvati» da una vita rispettabile, ma opaca, come l'«in sé». Hanno consapevolezza delle cose proprio perché hanno dovuto essere «eroi deboli», cioè persone spezzate dalla vita, ma dotate di una grandissima forza di volontà. L'ebreo lecchiano intende assurgere a nuovo protagonista del romanzo novecentesco: agisce in preda alle pulsioni più diverse perché rappresenta la «purezza» del sentimento di fronte alla staticità delle manifestazioni borghesi. Di qui la sua ansia di movimento, la ricerca in America di qualcosa che l'Europa non aveva più: l'ingenuità e la giovinezza di spirito. Di qui il bisogno ossessivo d'amore, l'esigenza di lottare per raggiungere il nucleo più profondo della vita. Di qui anche i fallimenti ripetuti: i protagonisti lecchiani non sono in grado di amare perché amano l'idea d'amore. Di qui il desiderio di morire: una ferita lancinante dentro la loro memoria li ha resi imbizzarriti e privi di una mente posata. La loro eccezionalità non consiste nelle azioni che compiono (piuttosto rare nei romanzi psicologici), ma nei movimenti psichici che esprimono: il loro sogno di pensare e di essere allo stesso tempo. Solo il Matteo Viterbi di Ester troverà un po' di pace: dopo il lungo girovagare avrà finalmente ritrovato la casa perduta da ragazzo e, per un istante almeno, potrà sedersi e fermare il tempo.

Tutto ciò che abbiamo detto ci aiuta a dirimere la nostra domanda iniziale circa il rapporto fra ebreo e nazione? L'ebreo lecchiano, una sorta di personaggio tragico, di «eroe debole» e di uomo «vinto» dal proprio destino, è un anarchico libertario per necessità, più che per scelta convinta. Riconosce come supremo valore la propria libertà di esprimersi, di essere quello che è, di pensare ciò che vuole, di essere e di pensare allo stesso tempo se stesso come protagonista di una grande opera dostoevskiana. Manca, a dire il vero, l'afflato religioso presente nello scrittore russo. Anche se Lecco ha pescato ampiamente fra le innumerevoli maschere dostoevskiane, se pensiamo al buffone, all'idiota, all'umiliato, al ribelle. Manca l'afflato

religioso? Ammesso e non concesso che la religiosità dostoevskiana possa definirsi autenticamente cristiana, il problema religioso sembra assente nella produzione lecciana (se non per alcuni sporadici riferimenti all'innocenza dei bambini assimilati a novelle figure cristiane) sia per la formazione professionale dell'autore (un uomo di scienza), sia per l'esperienza di vita che ha vissuto. La guerra, da una parte, e la condizione della madre, dall'altra, hanno pesantemente influito sulla narrativa lecciana e, insieme al «sogno americano», l'hanno del tutto privata di echi religiosi. Il protagonista non sembra che abbia vissuto una vita ebraicamente comunitaria. Non sembra neanche che ritenga di particolare rilevanza la religione per la sopravvivenza dell'identità ebraica contemporanea, nemmeno in termini strumentali. Semmai, come gli autori del romanzo dell'«impotenza esistenziale», ritiene che il problema ebraico sia essenzialmente il problema dell'individuo ebreo. Ma, contrariamente a tali scrittori, Lecco ritiene che la risposta alla condizione ebraica non vada ritrovata nel problema dell'in-esistenza di Dio o nell'alienazione contemporanea, ma nella disamina della psicologia individuale. È nel movente psicologico che alberga quel poco di «divino» che rende l'uomo degno di essere studiato, analizzato e letterariamente rappresentato.

Conclusioni

La figura dell'ebreo nel romanzo italiano del Novecento è andata incontro a numerose caratterizzazioni, che hanno alimentato l'immaginario collettivo contemporaneo. I romanzi italiani dedicati alla figura dell'ebreo sono stati grosso modo un centinaio, scritti sia da autori ebrei, sia da autori «gentili». Vi sono opere appartenenti ai generi più disparati: il romanzo psicologico, quello poliziesco, quello esotico, quello religioso, quello spionistico, quello storico e quello politico. Vi sono romanzi appartenenti alla letteratura di consumo, a quella popolare oppure alla produzione d'autore e «alta». Gli autori ebrei si sono concentrati precipuamente sul genere psicologico e quello storico (cioè quelli tradizionalmente più elevati), mentre gli altri scrittori hanno popolato indifferentemente tutti i generi. Quest'orientamento è in larga parte addebitabile alle peculiarità culturali dell'identità ebraica italiana (o forse ebraica più in generale), tendente prevalentemente all'aspetto memorialistico e autobiografico, ma anche ad alcuni aspetti di natura sociologica: il mercato editoriale di riferimento, la «classe» di appartenenza (la borghesia colta medio-alta) e le finalità etico-politiche e didattiche. In mezzo a tutti questi distinguo è possibile tuttavia individuare alcuni fili conduttori dettati dall'aggregazione tematica, cronologica, qualitativa e individuale. In altre parole, è possibile delineare alcune tendenze che ci permettono di elaborare non solo il personaggio ebreo romanzesco, ma anche il suo rapporto precipuo con la nazione, che abbiamo visto essere l'*ubi consistam* di larga parte della produzione storiografica italiana dedicata all'identità (e alla cosiddetta «questione») ebraica. Partiamo innanzitutto dai filoni romanzeschi che abbiamo utilizzato nel corso della tesi, ovvero dalle diverse elaborazioni e rappresentazioni letterarie dell'ebreo, per poi spostarci sulla fonte privilegiata (il romanzo) e sulle modalità con cui essa è riuscita a raccontare e a spiegare il problema dell'appartenenza nazionale ebraica italiana novecentesca.

I. Il personaggio ebreo attraverso i filoni romanzeschi: genesi (o tramonto?) di un mito-motore nazionale

La nostra tesi ha cercato di delineare il personaggio letterario dell'ebreo ricorrendo ad alcuni filoni tematici individuati nei romanzi novecenteschi. In alcuni casi, abbiamo rilevato una

certa continuità cronologica, sociologica e politica. In altre occasioni, invece, il personaggio ebreo è comparso carsicamente in alcuni romanzi distanti fra loro decine di anni, a testimonianza di un apparato di archetipi e di miti ben radicati nell'immaginario collettivo. Abbiamo anche visto come quest'immaginario non si basi solo su statici archetipi sedimentati nella psiche umana (secondo l'idea di un «immaginario antiebraico» o di un'«immagine dell'ebreo»), ma anche su mito-motori capaci di rivivificare continuamente l'identità di un popolo o di una nazione¹. Tali mito-motori si nutrono – in un processo a scatole cinesi affatto necessario e consequenziale – di una serie di eventi storici e di esperienze individuali che sono capaci di creare «deviazioni» talora feconde, talora fini a se stesse dal proprio percorso storico e meta-storico. La «retta via» del «tempo mitico» non significa il semplice ritorno al passato primordiale, ma una nuova collocazione dei segni e delle rappresentazioni presenti nell'immaginario collettivo, in vista di un nuovo possibile mito-motore. Non resta da chiedersi se questo processo abbia caratterizzato il personaggio ebreo nel romanzo italiano novecentesco e se tutto ciò sia dipeso o meno dalle peculiarità intrinseche alle opere letterarie stesse, ovvero dalla qualità del romanzo, dalla sua diffusione, dalla sua «apparizione», dalla sua capacità più o meno volontaria di intercettare i sentimenti di una fetta consistente di lettori e di incarnare al meglio lo «spirito dei tempi». Per far questo e per rispondere adeguatamente all'interrogativo della nostra tesi, è opportuno ripresentare le linee guida dei diversi filoni romanzeschi alla luce non più e non solo delle loro coordinate contenutistiche, ma anche della loro capacità interattiva con gli archetipi dell'immaginario collettivo e con la produzione (o riproduzione) dei mito-motori.

I.1 L'«integrazione nazionale»

Come abbiamo visto, il romanzo dell'«integrazione nazionale» è piuttosto circostanziato, sia nel lasso temporale, sia nella geografia degli autori, sia – infine – nelle esigenze che l'hanno caratterizzato. I romanzi di questo filone sono apparsi nel primo dopoguerra, a cavallo tra l'ascesa del fascismo e la sua consolidazione come regime politico e culturale nel periodo post-concordatario. Non sembra che i romanzi risentano particolarmente delle vicende politiche esterne. Anzi, si tratta prevalentemente di romanzi psicologico-borghesi: il loro obiettivo primario è quello di raccontare i tormenti e le inquietudini spirituali della borghesia ebraica italiana alla luce della crisi del liberalismo ottocentesco e della necessità di ridefinire la propria identità individuale, comunitaria e nazionale con l'avvento dell'età della massificazione politica e

¹ Un mito-motore (espressione ripescata dall'antropologia culturale e dalle scienze sociali) è una sorta di «mito politico costitutivo» capace di dare senso e significato a un gruppo etnico. L'autore, contrariamente ad altri studiosi del nazionalismo, non ritiene che esso sia un fenomeno moderno, legato all'avvento del capitalismo borghese oppure alla creazione di forti stati nazionali, ma che abbia origini primordiali, quasi archetipiche. In sostanza che il nazionalismo etnico si sia formato e sviluppato nel corso del Medioevo. A questo riguardo si confronti A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, Il Mulino, 1988.

culturale. Possiamo quindi individuare non solo un filone tematico e un lasso cronologico ben preciso, ma anche un problema di fondo affrontato da una determinata classe sociale: gli autori dell'«integrazione nazionale» sono ebrei o «gentili» appartenenti alla medio-alta borghesia intellettuale colta e progressista. Questo spiega in parte il crinale psicologico delle caratterizzazioni, ma permette anche di cogliere le ambiguità e le ambivalenze del tema di fondo: se la posta in palio dei personaggi ebrei era l'«integrazione nazionale», lo era alla luce dell'esigenza interbellica di rinnovare e rivivificare la propria appartenenza religiosa. I romanzi dell'«integrazione nazionale» non sono affatto assimilazionisti, ma integrazionisti, ovvero certificano il fallimento della «nazionalizzazione parallela» individuale e sostengono una nuova «nazionalizzazione parallela» comunitaria. La crisi di un sistema politico che ha «emancipato» giuridicamente l'ebreo italiano si ripercuote sulle vite dei singoli ebrei, che sono posti di fronte a un dilemma storico ed esistenziale ben preciso: o la «rigenerazione» nazional-territoriale sionista o la «rigenerazione» spiritual-comunitaria italiana.

L'appartenenza nazionale è vista come una sorta di *prius* identitario da questo filone romanzesco. Il dilemma di fondo del personaggio ebreo consiste nella sua capacità o volontà di integrarsi costruttivamente nel tessuto nazionale italiano. Non sono alle viste rivoluzioni copernicane oppure mutamenti sostanziali dello scenario sociale o politico. La borghesia ebraica italiana si interroga fondamentalmente sui modi in cui coniugare al meglio cittadinanza e rispettabilità, riconoscimento sociale e appartenenza religiosa. Se, in passato, questo binomio era adeguatamente salvaguardato dal circuito familiare, nell'epoca di progressiva frammentazione dei gruppi tradizionali e dell'irrompere delle masse si avverte l'esigenza di ridisegnare la propria identità alla luce di una nuova spiritualità. *Jom Ha-kippurim* di Giuseppe Morpurgo segna proprio il passaggio da una vecchia concezione dell'identità ebraica a una realmente moderna. Testimonia il tentativo di inserire l'identità ebraica nell'immaginario collettivo nazionale espungendone gli elementi perturbanti: l'ebreo «sale» nella terra avita per rimettere le radici nel proprio passato oppure si «ebreifica» alla luce di un processo di nazionalizzazione di stampo idealistico. La religione cessa di essere il «marchio» della diaspora, l'emblema di una diversità spirituale, economica e sociale per diventare finalmente una connotazione etnica «kosher»: l'ebreo rinuncia al mimetismo per intraprendere un processo di inserimento moderno nel tessuto nazionale. Non più come singolo o come etnica familistica, ma come membro di una religione atavica nient'affatto in conflitto con una progettualità politica modernizzante e onnicomprensiva. L'ideale morpurgiano è tutt'altro che lontano dalla visione gentiliana della religione, non più mero affare privato, ma questione spirituale *in interiore homine* e questione sociale *inter homines*. Ecco quindi che l'«integrazione nazionale» può avvenire a condizione di rigenerare la religione e di ricostruire sulla base della tradizione religiosa un nuovo senso d'appartenenza allo

stato italiano. Ma tutto questo è effettivamente in grado di costruire un'appartenenza non solo giuridica, ma anche spirituale e culturale? In altre parole, l'«integrazione nazionale» si è adeguatamente «integrata» nell'immaginario collettivo italiano?

I.2 L'«anomia ebraica»

Come l'«integrazione nazionale», così l'«anomia ebraica» è un filone romanzesco alquanto circostanziato. È coevo all'affermazione politica e culturale del regime fascista, mentre tramonta inevitabilmente all'alba dell'Italia repubblicana. Abbiamo visto come questo filone si nutra non solo di una congiuntura politica e culturale ben precisa, ma peschi larga parte dei propri stereotipi dal passato, da uno strano miscuglio di antiggiudaismo religioso e antisemitismo politico. Si tratta in prevalenza di romanzi di consumo dal livello letterario alquanto basso (se non infimo), a eccezione forse del ciclo di Salvator Gotta. Il romanzo dell'«anomia ebraica» è prevalentemente un romanzo politico, ovvero si concentra sulle vicende politiche del periodo interbellico e in particolare si alimenta del mito dell'«internazionale ebraica» bolscevica e capitalistica. Il carattere politico di questo filone romanzesco è una spia indiziaria piuttosto importante per capire come il vecchio immaginario antiggiudaico sia stato trasposto in quello antisemita interbellico. Ci permette, in particolare, di rettificare la tesi momiglianea della «nazionalizzazione parallela» e di rispondere negativamente alla domanda circa l'integrazione nazionale della minoranza ebraica. Il personaggio ebreo di questo filone è costituzionalmente uno sradicato privo di una propria personalità; è uno spostato alla ricerca di potere e di dominio per ovviare a una propria «carezza innata», ovvero l'assenza di spirito cristiano e – indirettamente – quella di una propria patria. Il personaggio ebreo è visto come un'entità complottarda appartenente strumentalmente al partito sovvertitore per eccellenza: quello bolscevico. Il comunismo è visto come la deviazione spirituale dalla «sana» tradizione religiosa oppure dalla «sana modernità» politica fascista, perché annulla la morale con il suo immanentismo, il suo materialismo e la sua astratta idea di giustizia. L'«immoralità» del comunismo si riflette nella caratterizzazione dei personaggi, privi di qualsiasi rispettabilità, decoro e trasparenza e sospinti unicamente dai propri bassi istinti sessuali e materiali. Il comunismo ha trovato terreno fecondo nel capitalismo finanziario, che ha annullato non solo i valori cristiani, ma anche l'uomo e il suo innato senso religioso. Non è un caso che la Lilith di Gotta rappresenti al meglio questa «devianza» anzitutto culturale: la prevalenza dell'intelligenza e della libertà sul rispetto della tradizione e sulla «beata ignoranza» portano unicamente al disfacimento della società.

Se questo è il destino dell'«ebreo anomico», allora non sembrano esserci spiragli verso una sua «nazionalizzazione». L'«ebreo anomico» ha l'obiettivo dichiarato di distruggere qualsiasi

identità nazionale tradizionale in vista di una «nazionalità» del tutto *sui generis*: se nel filone dell'«integrazione nazionale» l'ebreo era un borghese medio-alto, colto e rispettabile, qui diventa una monade instabile e pericolosa per l'ordine precostituito, un'«internazionalista» convinto. È piuttosto scontato leggere in questa caratterizzazione negativa i prodromi (o la conferma) di un'espulsione di natura politica (e razziale) in corso di gestazione. Sarebbe peraltro riduttivo non tenere in considerazione il formato letterario e il suo pubblico di riferimento. Con l'eccezione dei romanzi di Gotta, tutti gli altri sono opere di scarsissimo valore artistico e di natura chiaramente propagandistica, che hanno un merito indiscutibile: quello di intercettare un certo «vento» politico e di fornire al proprio pubblico di riferimento un quadro rassicurante e allo stesso tempo allarmante del mondo moderno. Come nel caso dell'«integrazione nazionale», anche qui le vicende politiche italiane restano alquanto sullo sfondo. I riferimenti alla «rivoluzione fascista» sono pressoché assenti. Solo i gialli di Natoli, apparsi in piena tempesta bellica, lasciano trapelare un ambiguo sentimento di vicinanza con l'alleato tedesco. Il nodo centrale di questo filone resta però proprio lo sfondo politico e culturale: l'avvento di una società di massa e il fallimento del liberalismo ottocentesco hanno finito per decretare la riemersione in veste secolarizzata di tutti quei fantasmi popolari rassicuranti per un pubblico generalista, più intento a rintracciare nei romanzi conferme della propria mediocrità spirituale piuttosto che dubbi sulla propria identità politica. Forse è per questo che l'ebreo appare spesso lontano dal panorama italiano: a eccezione dell'usuraio di Mioni e dell'arrivista di Callegari (peraltro mitteleuropeo), questi «esseri anomici» vivono in un altrove decisamente lontano rispetto all'Italia fascista. Così facendo, l'«ebreo anomico» riesce a impedire qualsiasi forma di «assimilazione» all'immaginario collettivo, stagliandosi all'orizzonte come potenziale pericolo della «sana» nazione italiana.

I.3 L'«impotenza esistenziale»

Se il filone dell'«integrazione nazionale» e quello dell'«anomia ebraica» ragionavano in termini di problemi generali, il filone dell'«impotenza esistenziale» si concentra invece sulla condizione ebraica individuale. Qui non è più in gioco un problema cetuale oppure nazional-popolare, ma la «semplice» collocazione dell'uomo nell'universo novecentesco. Gli autori, che sono tutti ebrei colti e ironici, si rifanno chiaramente ai maggiori della letteratura italiana e mondiale di inizio Novecento (come gli autoctoni Svevo e Moravia oppure Proust e Kafka) per disegnare in termini tragici e grotteschi le peripezie dell'ego ebraico nel passaggio dalla crisi dell'oggettività tipicamente decadente a quella della soggettività del periodo interbellico, per naufragare di fronte all'«Olocausto». I protagonisti dell'«impotenza esistenziale» sono tutti uomini in balia delle vicende storiche: impossibilitati a concepire le dimensioni e le sfaccettature della propria soggettività, gli ebrei «impotenti» si riducono a osservare il mondo con sguardo

talora ironico, talora rassegnato. Tutti i protagonisti raccontano in prima persona le proprie peripezie esistenziali: Remo Maun è un Raskolnikov privo di pathos religioso; i «Giorgi» di Bassani non sono capaci di guardare in faccia il presente, rifugiandosi in un idillico e rassicurante passato familiare da fotografia borghese; Mino non riesce a sfuggire dalla prigione della propria interiorità; Amerigo e Guido sono malati di un'eccessiva (e, a conti fatti, sterile) sensibilità cerebrale; Mansholt e Lionel non sono capaci di emanciparsi da un castrante matriarcato diasporico. Questi «eroi deboli» non mancano soltanto di fronte alla «vita», ma anche di fronte a loro stessi e, indirettamente, finiscono per certificare le intrinseche «debolezze» ebraiche: il cerebralismo, la «devianza» spirituale (se non sessuale), l'impossibile «normalizzazione» e – come avrebbe detto Moravia – l'«eccessiva sensibilità». Questo filone tipicamente ebraico finisce per esserlo anche e soprattutto per l'immaginario collettivo: l'ebreo «borghese» dimostra di non essere fieramente nazionale e conservatore nei valori, ma corroso dal «germe» dell'autodistruzione.

Il filone dell'«impotenza esistenziale» finisce per sviluppare in termini letterariamente più validi le problematiche emerse in precedenza: il personaggio ebreo è sì membro di una classe medio-alta, ma è anche spiritualmente anomico. Il cortocircuito tra rispettabilità economica e spiritualità interiore, tra civilizzazione e cultura, tra razionalità e irrazionalità, ovvero tra «eterno mascolino» ed «eterno femminino» ha dunque prodotto questi personaggi sempre in bilico tra autoanalisi e incoscienza di sé. Il conflitto tra oggettività e soggettività sembra trovare nell'ebreo raccontato da un ebreo una sintesi piuttosto riuscita: l'immaginario collettivo si arricchisce di una figura ambigua e fedifraga, sfuggente e inafferrabile a se stessa e agli altri, sempre in balia della propria tempestosa interiorità, ma sempre (o quasi) incline a celarla dietro a una maschera di rispettabilità. Il fardello dell'intelligenza ha compiuto la propria nemesi: ha indebolito, anziché rafforzato l'identità ebraica contemporanea. Così facendo, ha contribuito anche ad alimentare il mito della «superiorità» ebraica e al contempo a certificare la sua debolezza: il benessere o la semplice tranquillità economica, se accompagnati da un'interiorità spirituale piuttosto conflittuale, finiscono per disintegrare l'individualità ebraica. Tutto questo prescinde da una considerazione puntuale sugli avvenimenti storici, come la persecuzione antiebraica tratteggiata – talora indirettamente – nelle opere di Bassani. Il centro nevralgico della letteratura ebraica italiana novecentesca sembra essere una spasmodica attenzione sui processi mentali del proprio ego e una generale disattenzione verso le vicende quotidiane della vita. D'altro canto, è l'esistenza e non la vita a essere descritta e scandagliata con dettaglio nelle memorie autobiografiche dei protagonisti. I quali finiscono per confermare lo stereotipo dell'ebreo sradicato, ovvero radicato surrettiziamente nella propria società e rispettabile soltanto in superficie. Che questo sia il destino di tutta la condizione ebraica oppure solo di una minoranza

più colta e sensibile è un problema che tocca solo di striscio l'elaborazione del mito-motore: ciò che conta, infatti, è un'ulteriore conferma al proprio teorema sulla «diversità» ebraica.

I.4 L'«Olocausto»

Il filone dell'«Olocausto» è indiscutibilmente quello più importante, quantitativamente parlando. Come abbiamo visto, il problema della «narrabilità» di Auschwitz ha inciso non poco nell'elaborazione romanzesca delle tematiche legate all'Olocausto e alla *Shoah*. I romanzi di questo filone sembrano figli di un «dio minore» rispetto al profluvio di saggi e di memorie dedicati a questo tema centrale per l'identità collettiva ebraica e non solo novecentesca. Malgrado questo, le opere letterarie dedicate alla persecuzione ebraica hanno saputo fornire spunti di riflessione degni di nota anche e soprattutto nelle modalità con cui sono state descritte le vicende dei protagonisti ebrei. La maggior parte dei romanzi di questo filone appartiene al genere storico-psicologico, ovvero ritrae le vicende esistenziali dei protagonisti alla luce di uno scenario storico preponderante. Con l'unica eccezione della *Storia* di Elsa Morante, che può tranquillamente essere definito un romanzo di denuncia sociale, gli autori di questi romanzi sono piuttosto attenti a delineare il complesso carattere psicologico dei protagonisti, che prevale decisamente sull'azione (fatto salvo il romanzo resistenziale di Primo Levi, dove lo scrittore torinese cerca un equilibrio instabile tra i conflitti psicologici dei protagonisti e le vicende belliche esterne). Come abbiamo visto, nell'immediato dopoguerra sono apparsi alcuni romanzi che hanno raccontato – con tutti gli inevitabili limiti del caso – le vicende legate alla persecuzione ebraica. Accanto a queste prime testimonianze storiche sono apparse, nel corso degli anni '50, i primi romanzi di consumo dedicati all'antisemitismo nazifascista, alcuni dei quali ambientati in Germania (con un certo gusto per il morboso e l'oscuro). I migliori prodotti di questo filone romanzesco sono indiscutibilmente i romanzi della Morante e di Levi, autori di due letture «eterodosse» sul tema: la prima narra l'Olocausto in Italia (e non nei campi di sterminio), il secondo in Europa Orientale (nella resistenza ebraica). Abbiamo osservato la discrasia quasi subliminale tra le vicende storiche e le azioni individuali, spesso sussunte sotto i ritratti psicologici dei personaggi. Questa più che comprensibile introspezione può essere anche letta come il segno di una particolare caratterizzazione dell'identità ebraica, che non si discosta di molto da quella tratteggiata in precedenza. Vediamone i motivi.

L'immaginario collettivo letterario ha chiaramente ritratto l'ebreo di questo filone come «vittima» delle circostanze storiche e, talora, di eventi meta-storici (come nel caso della Morante). Il carattere di «vittima»-«martire» del personaggio ebreo è stato espresso attraverso due canali privilegiati: l'ostilità giuridica e sociale, da una parte, e la conflittualità interiore, dall'altra. Anche in questo caso, come in precedenza, il personaggio ebreo è stato ritratto come

un «disadattato» alla ricerca di una propria posizione nel mondo. È questo il sintomo della sua condizione di minoranza religiosa e nazionale? È questo il frutto della sua «tara» spirituale? Oppure è semplicemente l'esito dell'antisemitismo politico? Qualunque sia la risposta a questa domanda, la conseguenza è grosso modo la stessa: l'ebreo viene descritto come un «soggetto estraneo», come un essere dotato di un *quid* di diversità rispetto al mondo circostante. Mentre nel filone dell'«impotenza esistenziale» questo grado di diversità si era espresso in un'incipiente conflittualità interiore, qui assistiamo a una convergenza a tenaglia tra eventi storici e debolezze spirituali che sembrano non lasciare scampo al personaggio ebreo. In effetti, la persecuzione antiebraica costituisce uno spartiacque fondamentale dell'esistenza dei protagonisti, ma puntella anche l'immaginario collettivo più generale. Non è forse la persecuzione e il tentativo di annientamento la conferma dell'estraneità storica, religiosa e sociale della comunità ebraica dalla «nazione» italiana? Non è forse la mancata reazione alla persecuzione il segno intangibile di una intrinseca debolezza fisica e spirituale dei singoli ebrei? La rassegnazione di alcuni e l'introversione di altri non simboleggia forse meglio di qualsiasi avvenimento storico la vera «natura» dell'identità ebraica italiana? L'inazione dei protagonisti ebrei non spiega forse la relativamente scarsa notorietà dell'unico vero romanzo di Primo Levi, ambientato non a caso «altrove»? Certo, vi sono alcune eccezioni (come l'Anthony di Ottani, peraltro d'origine israeliana), ma è il senso d'impotenza storica a caratterizzare i personaggi ebrei. Se l'ebreo resta ancora alle porte della storia, non sembra che migliore fortuna abbia la sua formazione di una coscienza autenticamente nazionale. L'esperienza della persecuzione, anziché favorire l'integrazione nel tessuto sociale e culturale italiano, finisce dunque per esacerbare il senso di «unicità» ebraica nell'immaginario collettivo.

I.5 L'«ebreo fascista»

Da questo punto di vista, non è casuale che il filone dell'«ebreo fascista» abbia riscosso così pochi consensi letterari. I romanzi dedicati a questo argomento scabroso sono assai pochi e sono per lo più la narrazione della profonda conflittualità interiore del protagonista ebreo. Conflittualità che sfocia quasi inevitabilmente nella tragedia, ovvero in una sorta di suicidio fisico e morale. I romanzi di questo filone appartengono al genere psicologico e a quello storico (a eccezione del feuilleton di Elkann), ma anche in questo caso prevale l'attenzione quasi spasmodica sull'interiorità del protagonista. Le opere, pubblicate tra la fine degli anni Cinquanta e la metà degli anni Ottanta, ritraggono ebrei vissuti durante il fascismo o fascisti, accomunati dal fatto di non «vedere» gli esiti più barbari e sistematici della persecuzione antisemita (il termine *a quo* è infatti lo scoppio della Seconda guerra mondiale). Gli autori sono in parte ebrei, in parte «gentili», ma non sembra che la diversa appartenenza etnico-religiosa abbia influito in

maniera significativa sulla scelta e sulla connotazione dei protagonisti. Forse l'unico elemento ebraico consiste nella centralità conferita alla famiglia sia da Scazzocchio, sia da Elkan. Il problema comune a questo filone consiste nell'indicare il grado di «fascistità» dei protagonisti: Davide è la figura più chiaramente tragica, fedele ritratto di un uomo di destra; Oberdan è anch'essa una figura tragica, ma dotato di uno spirito critico decisamente superiore; Tullio Treves è una figura ambigua e volutamente caricata di elementi sessuali perturbanti, quasi a rimarcare la difficile «virilità» dell'ebreo fascista; Lavinia e Leone sono le personificazioni di una normale famiglia borghese, dove il patriarca guida le redini economiche e finanziarie, mentre la giovane sposa è devoto animale sacrificale per il bene dei propri cari; Ninì cresce in un ambiente sin troppo movimentato e violento per la sua debole costituzione, che si spezzerà di fronte alla storia. Il grado di «fascistità» nasconde, in realtà, il grado di «nazionalità» degli ebrei italiani. Tutti gli autori tentano – più o meno faticosamente – di mostrare l'impossibile convivenza tra ebraicità e fascismo. Ma così facendo non finiscono per confermare lo stereotipo dell'ebreo antinazionale, se non antinazionale?

Il punto è proprio questo: la discrasia evidente tra la «natura» dell'ebreo e l'immagine dell'«italiano nuovo fascista». L'immaginario collettivo dell'epoca ha trasmesso una certa immagine del fascismo e delle sue (presunte) qualità virili in netta rottura con la passata (e presunta) mollezza e ignavia borghese. Ebbene, l'ebreo «fascista» è anzitutto ebreo e solo superficialmente fascista. Questo perché l'ebreo resta imbrigliato in quella negatività esistenziale rappresentata dall'interiorità e dall'autoanalisi. L'ebreo è «figlio primigenio» della nevrosi contemporanea, sia essa di natura borghese, sia essa di natura operaia, sia essa di natura femminile. Può cercare di «elevarsi» o di acquisire una rispettabilità borghese, ma fallisce a fronte della propria diversità religiosa. Può cercare di distruggere la società tradizionale attraverso il complotto materialistico e immanentistico, ma fallisce per assenza di cuore. Può cercare di vivere una «vita», ma fallisce di fronte ai fondamentali esistenziali. Può cercare di sopravvivere alla persecuzione fisica, ma fallisce di fronte all'«ora della prova». Può cercare, dunque, di essere un «vero fascista», ma fallisce di fronte alla sua (congenita) incapacità di vivere la vita come un'azione permanente. Lo stereotipo della diversità ebraica finisce anche per influire su questo filone romanzesco. È evidente come gli autori (diversi per sensibilità culturale e area d'appartenenza politica) avessero l'obiettivo di dimostrare gli effetti nefasti del fascismo nella storia quotidiana degli italiani, così come la congenita estraneità degli ebrei a un regime che avrebbe finito – a vario titolo – per perseguitarli. Detto ciò, è altresì indubbio come l'«ebreo fascista» non sia riuscito a intaccare il mito-motore dell'immaginario collettivo, ma, anzi, abbia finito per puntellarlo con maggiore efficacia. Che altro è l'ebreo se non un fascista mancato? Davide si suicida non per salvare la propria patria, ma semplicemente perché ha perso

completamente di vista il valore della propria vita. Gli altri (Oberdan, Ninì e lo stesso Tullio) preferiscono scomparire di fronte all'incedere dei tempi, chi lasciandosi morire, chi assumendo un'altra identità. Se l'ebreo non può essere stato fascista, non può neanche essere stato autenticamente «italiano»: questo sembra dirci il filone romanzesco dell'«ebreo fascista», assolutamente minoritario rispetto agli altri (per motivi che abbiamo spiegato), tuttavia sintomatico di un altro modo di concepire e affrontare il tema letterario dell'integrazione nazionale durante la crisi.

I.6 L'«ebreo errante»

Proprio la «crisi» della soggettività affrontata dai romanzi del periodo interbellico ci permettono di rivangare il mito dell'«ebreo errante», ovvero l'idea della (ontologica ed esistenziale) «alterità ebraica» rispetto all'immaginario collettivo occidentale. Abbiamo visto la prevalenza, negli anni Trenta del Novecento, di romanzi appartenenti al filone dell'«anomia ebraica», ovvero di romanzi incentrati sulla figura dell'ebreo politicamente e moralmente estraneo alle regole del vivere comune occidentale e cristiano. Proprio in quegli anni apparve una serie di romanzi dedicati proprio alla figura di ebreo «altro» rispetto alla società cristiana occidentale. La sua diversità non consisteva nell'assenza di regole ma fondamentalmente nella sua lontananza geografica e temporale. Di qui l'idea di un ebreo levantino, esotico oppure cosmopolita. In tutti e tre i casi si riaffacciava l'idea di un personaggio letterario privo di confini politici ben precisi, costretto o destinato a errare per motivi religiosi (stante Papini) oppure antropologici (secondo Appelius). La Nora di Milanese è culturalmente occidentale, ma fisicamente orientale: paga questa scissione interiore con il richiamo mortuario del kaddish. Il Menasse di Bacchelli è sedotto dalla sua stessa seduzione intellettuale. L'Abramo di Segre è un indefesso lavoratore levantino, askhenazita di provenienza, che rischia di rimanere invischiato (mortalmente) negli intrighi orditi in terra egiziana. La Rossana di Panzini è una giovane ebrea di cultura italiana, ma nata in terra slava, che non riesce a crearsi una vita normale nell'Italia fascista. A queste figure se ne aggiungono altre nel secondo dopoguerra, che puntano piuttosto a evidenziare il carattere cosmopolitico dell'«ebreo errante». Abbiamo infatti l'Alzheryan di Vigevari, il Leon Davidson di Nucci, il Mister Silvera di Fruttero-Lucentini e il «Màt Cùssi» di Coen. Tende a scomparire il colore levantino e orientaleggiante del periodo interbellico, ma appare prepotentemente il mito dell'«ebreo errante»: un personaggio ricco e facoltoso, senza fissa dimora, che girovaga per il mondo, ma che – nonostante questo – è parte integrante di una nazione atemporale e affatto visibile. Se tutto questo è vero, allora anche l'«ebreo errante» è destinato a non poter mai avere una patria o una nazione territoriale di riferimento? La diaspora storica è destinata ad alimentarsi incessantemente di una dispersione religiosa e metafisica?

Anche questo filone romanzesco ha finito per puntellare il mito-motore dell'immaginario collettivo. Abbiamo visto come esista una cesura tra i romanzi apparsi nel periodo interbellico e quelli del secondo dopoguerra: scompare l'elemento esotico e levantino a favore di un'«erranza» ormai quasi metastorica e metaspaziale. Sembra quasi che gli autori abbiano voluto privare il personaggio ebreo di qualsiasi riferimento anche solo indiretto alla sua alterità geografica e spaziale per fabbricare una grammatica dell'alterità spirituale. L'«ebreo errante» è sì il prodotto di una mitologia cristiana, ma è anche e soprattutto un nuovo modo di essere-nel-mondo e di concepire la vita. Compagiono i riferimenti all'«Olocausto» in tre dei quattro romanzi postbellici, ma non è la persecuzione nazifascista a decretare la fine del mito e della diaspora: Alzheryan si spegne alla vigilia del tramontante cosmopolitismo di inizio Novecento; Leon Davidson rinasce nel nuovo stato ebraico d'Israele; il Mât Cùssi muore non senza aver predetto (dolente Cassandra) la fine della comunità ebraica padana in cui viveva. Solo Mister Silvera sembra disinteressarsi a tutto e a tutti, continuando a cambiare dimora, compagna e lavoro non senza qualche piccolo senso di colpa. L'«erranza» ebraica contribuisce a puntellare il mito-motore dell'immaginario collettivo, che descrive l'ebreo come un «ospite particolare» di ogni paese e nazione, come un personaggio incapace di creare solidi legami politici, territoriali e umani, come un essere appartenente a una genia «maledetta» sin dall'alba dei tempi (cristiani). Come i protagonisti degli altri filoni romanzeschi, l'ebreo errante è impossibilitato ad avere una patria e a «ritrovare» la propria terra. Abbiamo detto del motivo religioso e storico alla base di questa «diabolica perseveranza», ma non saremmo completi se non citassimo anche un altro elemento: il bisogno quasi fisico di accumulare qualcosa di eterico. L'ebreo errante è l'uomo della «differanza» (direbbe Derrida), ovvero colui che si nutre di sapere, di denaro e di potere, di qualcosa effettivamente invisibile, ma tangibile nella vita quotidiana, che rimanda indefinitamente a qualcosa d'altro. Il suo «peccato originale» sarebbe dunque quello di rifiutare qualsiasi immagine «rivelata» e di qualcosa di solidamente imperituro. Ecco quindi che l'immaginario letterario finisce per confermare, nel breve periodo, la tesi della diversità ebraica quale puntello fondamentale del mito-motore nazionale.

I.7 «Israele»

Se l'ebreo non può avere una patria, che cosa cambia effettivamente con l'avvento dello stato d'Israele? L'ebreo ha finalmente una propria patria: torna ad essere israeliano, così come era stato israelita prima della fine dell'indipendenza nazionale e della dispersione nel mondo. Il «romanzo d'Israele» si è districato intorno a due filoni ben precisi: quello religioso e quello politico-avventuristico. Il primo è prevalso nella narrazione delle vicende antiche del popolo ebreo, vetero- come neo-testamentarie. Il secondo è subentrato nella narrazione dell'epopea dello

stato d'Israele. Come abbiamo visto, nessun ebreo italiano ha scritto un romanzo dedicato a Israele, per motivi che abbiamo indicato in precedenza. Il tema è stato dunque terreno di conquista da parte di autori «gentili». A determinare la scelta delle tematiche è stata la convergenza tra gli interessi di un pubblico di massa e il peso dell'immaginario collettivo. Da una parte, infatti, il tema religioso del cristianesimo si è sposato con le origini del popolo d'Israele (come nel caso di Lanza del Vasto e Bacchelli). Dall'altra parte, la predilezione per un intreccio feuilletonistico ha sfornato i romanzi di Tacconi e quelli spionistici di Enna e di Frezza. In mezzo a questo guado si stagliano le testimonianze sulla nascita dello stato d'Israele, frammiste di dolore, malinconia e quotidiano eroismo, come nei casi di Buonassisi, della Dainotti e di Galigani. In sostanza, il tema d'Israele è stato esplorato da romanzi di valore affatto eccelso, appartenenti alla letteratura di consumo e religiosa, con il chiaro obiettivo di non forgiare un ritratto storico puntuale, ma di fornire un'immagine alquanto stereotipata di uno spazio geografico ben preciso. La terra d'Israele appare dunque come una terra d'intrighi frammista a problematiche religiose, come la culla del messaggio cristiano, ma anche come la patria di un irrisolvibile conflitto politico e nazionale. Questo groviglio inestricabile tra religione e politica, apparentemente superata solo dalla predicazione antica del Nazzareno, ha indubbiamente influenzato anche il percorso del personaggio ebreo, che sembra caratterizzarsi per una vitalità e una conflittualità decisamente superiori rispetto al suo alter ego diasporico. Ecco quindi che appare carsicamente quell'azione spesso assente nei filoni «diasporici» sinora affrontati.

Proprio il legame tra Israele e la vitalità ebraica sembra mettere in discussione il mito-motore nazionale dell'immaginario collettivo, tutto proteso – come abbiamo visto – a negare qualsiasi parvenza attivistica al personaggio ebreo romanzesco. È interessante osservare l'assenza di autori ebrei, da una parte, e il valore generalmente non eccelso di questa letteratura, quasi a disegnare un ritratto sociologico del lettore: un uomo (o una donna) dotati di una cultura media (non troppo alta) e un interesse pressoché consumistico del manufatto romanzo. Il lettore è dunque alieno alle problematiche esistenziali vissute in prima persona e trasposte dagli autori ebrei, non è neanche particolarmente interessato a prendere una particolare posizione politica sullo spinoso conflitto arabo-israeliano. Certo, i romanzi religiosi di Lanza del Vasto e di Bacchelli (nonché i solo citati casi di Berto e Alberti) sembrano indicarci una via intimistica a questo filone romanzesco. Che esiste, indubbiamente, ma che non ha riscosso particolare interesse di pubblico proprio per l'associazione quasi necessaria (e forse «stupida») tra Israele e azione. La religione è dunque percepita solo in termini strumentali e affatto personali. Tutto questo avvalora la lontananza degli autori ebrei da un filone romanzesco ritenuto troppo serio per motivi religiosi oppure troppo faceto per motivi commerciali. Ma ci consente anche di carpire

una sorta di curvatura nell'elaborazione del mito-motore nazionale dell'immaginario collettivo. L'«ebreo israeliano» è riuscito dunque a ritrovare le radici in terra e con esse una sua collocazione nel mondo? La risposta è difficile a darsi e propendiamo per il no. A prima vista sembrerebbe di sì: l'ebreo «sionistizzato» di oggi o «proto-sionista» di ieri ha ritrovato la sua patria avita. Ma questo «israeliano» è effettivamente un «ebreo»? A vedere gli accostamenti quotidiani della stampa e dell'opinione pubblica è così: ormai il destino degli ebrei diasporici sembra legato al binomio Shoah-Israele. Questo filone romanzesco ci propone un dilemma complicato: se l'ebreo diasporico è raffigurato come uno sradicato intelligente e speculatore, mentre quello israeliano come un sofferto guerrafondaio, cioè come un attivista convinto, è possibile una conciliazione tra i due?

I.8 L'«ebreo vinto»

Fra tutti questi filoni composti da vari autori e da varie sensibilità abbiamo deciso di concedere uno spazio particolare a uno scrittore poco noto nel panorama letterario italiano. Ebreo da parte di madre, ma cresciuto come agnostico, Alberto Lecco ci ha lasciato una serie di romanzi dal valore letterario discutibile, ma testimoni appieno di una particolare concezione della condizione ebraica. Scritti fra gli anni Cinquanta e gli anni Ottanta, i romanzi dell'«ebreo vinto» hanno cercato di rappresentare due anime della sinistra libertaria italiana: quella sostenitrice della comprensione (al limite della totale immedesimazione) verso le vittime, e quella fautrice di un individualismo talora esasperato e nutrito del mito del «sogno americano», inteso non tanto come possibilità d'ascesa economica verticale, ma come spazio orizzontale di movimento. I romanzi di Lecco ondeggiavano tra un anti-intellettualismo di maniera – difficilmente realizzato – e l'esigenza di testimoniare la tragedia ebraica novecentesca. Per certi versi, la sua produzione prende spunto dalla memorialistica dei reduci dai campi di concentramento e le aspirazioni anarchico-libertarie espresse dalla Morante nella *Storia*. Il romanzo semi-biografico *Anteguerra* ripresenta lo stereotipo dell'adolescente ebreo nevrotico, sensibile e lontano dalla vita, destinato inevitabilmente a non vedere l'età adulta (cioè la persecuzione fisica nazifascista). La trilogia americana s'incentra su un intellettuale maturo che ricerca la sua identità ebraica tra le braccia di una giovane donna che sappia salvarlo dallo scandaloso silenzio che alberga nel mondo contemporaneo di fronte alla tragedia ebraica. *L'incontro di Wiener Neustadt* s'interroga sul problema dell'immedesimazione nelle vittime e sulle conseguenze nichilistiche dell'*horror vacui*. *L'ebreo* ritrae una patetica fotografia di uno psicanalista ebreo alla ricerca di una pubblica testimonianza della sua tragedia esistenziale. *Ester dei miracoli* è una sorta di omaggio postumo agli sforzi salvifici di una madre coraggiosa in salsa ebraica e una critica alacre verso l'inazione e l'indifferenza «gentile» di fronte alla persecuzione

nazifascista. Il perno resta sempre la condizione particolar-universale dell'ebreo. Ma che ne è della sua appartenenza nazionale?

Le opere di Lecco confermano ancora una volta il mito-motore nazionale dell'immaginario collettivo. Il personaggio ebreo è un essere perennemente inquieto, quasi schizofrenico nella sua esigenza ossessiva di essere-dentro-gli-altri e incapace di stabilire rapporti umani prolungati e proficui. In altre parole, è uno sradicato che testimonia personalmente la propria instabilità esistenziale. L'ebreo lecchiano può dunque ambire a modificare il mito-motore? La risposta è decisamente negativa. Da una parte, infatti, l'ansia libertaria finisce per tratteggiare l'immagine di un personaggio fedele unicamente a se stesso e incapace di «sposare» una bandiera. Dall'altra parte, l'esigenza di testimoniare l'Olocausto e la tragedia ebraica più in generale non sono un puntello necessario alla causa israeliana (come potrebbe sembrare di primo acchito), ma semmai una condanna a qualsiasi forma di nazionalismo e di appartenenza nazionale imposta per nascita. In altre parole, Lecco ripresenta alcune tematiche morantine come l'idea di una condizione ebraica universale che rappresenterebbe un destino ineluttabile degli oppressi di tutto il mondo. Scompaiono i «giudei» (cioè gli ebrei italiani in carne e ossa) per apparire gli «ebrei», personaggi privi di confini ben precisi, sorta di «zigani dello spirito» alla perenne ricerca di qualcosa di assai poco definito. Si tratta di personaggi dostoevskiani oppure ispirati alla letteratura ebraica americana? Manca l'afflato religioso cristiano dei primi e la salda cultura americana dei secondi. Gli ebrei lecchiani testimoniano la sofferenza ineluttabile dell'uomo, incapace di comprendere gli altri e di comprendere se stesso, perché è stato «piegato» da un passato tragico ed è costituzionalmente «vinto» dalle circostanze storiche. Come tale, non può mai aspirare a rinverdire il mito-motore nazionale (ritenuto a suo modo responsabile della tragedia ebraica novecentesca), ma solo a puntellare lo stereotipo negativo dell'ebreo apolide dello spirito e alieno alla storia umana. Resta soltanto la testimonianza della propria sofferenza in Europa (sempre sull'orlo del ritorno dell'antisemitismo travestito da antisionismo) oppure la ricerca di una nuova Giuditta nel Nuovo Continente (ovvero di una salvatrice cristiana del popolo ebreo dalle angherie «maschili» e «gentili»): questa sembra essere l'unica «morale» possibile dell'«ebreo vinto» di Lecco.

II. *La storia nazionale dell'ebreo nel romanzo italiano novecentesco*

Giunti al termine di questo nostro cammino non ci resta che tirare le fila da quest'ampia e variegata produzione romanzesca dedicata al personaggio ebreo. Abbiamo deciso di porci due scansioni temporali ben precise: la dichiarazione Balfour e gli accordi di Oslo. Abbiamo altresì deciso di limitarci alla sola produzione letteraria di lingua italiana e d'autore italiano, escludendo

volutamente le innumerevoli opere tradotte e importate dall'estero (dagli Stati Uniti e dall'Europa, in particolare). Abbiamo poi scelto come strumento privilegiato della nostra indagine il romanzo, ritenendolo – a torto o a ragione – una fonte letteraria di primo piano per studiare l'immaginario collettivo del secolo trascorso. Abbiamo infine scelto di porre una precisa domanda al romanzo italiano novecentesco, ovvero l'esistenza o meno di un rapporto fra ebreo e nazione; un problema, questo, che ha sempre rappresentato il rovello principale della produzione storiografica dedicata agli ebrei italiani. Abbiamo individuato alcuni filoni romanzeschi, alcuni ben concentrati nel tempo (come i primi due), altri monografici (come quello su Lecco), mentre altri ancora estesi durante tutto il secolo passato. Ci siamo anche interrogati sulla validità della fonte romanzesca non solo come mero accessorio alle fonti storiche tradizionali, ma anche come strumento dotato di una propria dignità e validità strumentale del tutto autonoma. Non è stato nostro obiettivo annullare le altre fonti storiografiche oppure – come nel caso polacco – aggrapparci alla letteratura come unica possibile via d'accesso alle vicende storiche di un popolo. Il romanzo non è solo una possibile fonte storica, ma è anche – forse – quella privilegiata per carpire la storia dell'immaginario collettivo tra Otto e Novecento, ovvero con la nascita della società borghese e la crisi – forse irreversibile – del formato cartaceo come strumento di comunicazione di massa. Ci siamo anche interrogati circa la capillarità della diffusione del romanzo, sui suoi lettori, sui diversi generi e sulle motivazioni e provenienze degli autori. Tutti questi interrogativi sono stati affrontati nel corso dei singoli capitoli dedicati ai filoni romanzeschi, basati sull'idea che un tema così vasto e problematico come l'immagine dell'ebreo nel romanzo italiano novecentesco non potesse limitarsi all'analisi di poche – seppur di valore – opere, ma dovesse estendersi al *mare magnum* di romanzi dedicati a questo tema.

Come abbiamo visto, il mito-motore nazionale dell'immaginario collettivo ha finito per non accettare mai del tutto la componente ebraica. Sia gli autori «gentili», sia quelli ebrei hanno finito per trovarsi d'accordo su questa constatazione. La differenza religiosa ha finito per stratificarsi, nel corso dei secoli, in una differenza economica e culturale che, una volta avviatasi l'età dell'emancipazione, non è stata in grado di risolversi in una completa integrazione nel tessuto connettivo circostante. Potremmo dire – come ha scritto Carocci nella sua *Storia degli ebrei* – che un approccio etnocentrico finisce inevitabilmente per confermare la tesi nazionalista e «discriminatoria» a discapito di un approccio più ecumenico. Ma la storia – specialmente quella del secolo scorso – non è stata fatta con il pluralismo culturale ed esistenziale, ma con la prevalenza e la degenerazione tecnicistica del nazionalismo. Una degenerazione nazionalistica che si è spesso nutrita di miti e di elaborazioni narrative che hanno finito inevitabilmente per ragionare in termini oppositivi e dicotomici. L'ebreo è sempre stato percepito come l'outsider per antonomasia della cultura occidentale cristiana, poi illuministica e nazionalistica. Abbiamo

cercato d'indagare i diversi percorsi intrapresi per «introdurre» l'ebreo nel mito-motore nazionale dell'immaginario collettivo. Il primo filone dell'«integrazione nazionale» sembrava esserci riuscito, malgrado il delicato passaggio dall'Italia liberale all'Italia post-bellica e la crisi religiosa ebraica. Ma tutti gli altri filoni hanno finito per evidenziare, se non per esacerbare l'impossibile integrazione dell'ebreo nel mito-motore nazionale: troppo lontana è apparsa la sua anomia, la sua crisi esistenziale, la sua persecuzione, la sua «italianità» fascista, la sua erranza, in una parola la sua particolarità ed eccezionalità rispetto al «normotipo» italiano. La persecuzione nazifascista e la nascita d'Israele sono stati letti come due episodi di una «conversione» mai del tutto compiuta, perché il primo filone testimonierebbe la diversità ebraica, il secondo la sua estraneità anche geopolitica. Possiamo dunque sostenere che il personaggio ebreo non è stato mai di casa nell'immaginario letterario italiano contemporaneo? Se sì, questo è addebitabile alla fonte romanzesca, al mito oppure semplicemente alle circostanze storiche?

Tutte e tre queste componenti hanno giocato un loro ruolo decisivo nello stabilire la mancata «nazionalizzazione» ebraica all'interno dell'immaginario collettivo. Forse è questo il destino di tutte le minoranze etniche che affrontino un mito-motore nazionale, che per definizione affonda negli albori dei tempi, ma che – come abbiamo visto – è passabile di alcune «deviazioni» in corso d'opera. Indubbiamente, il percorso del mito-motore nazionale è stato pesantemente condizionato dall'acceso nazionalismo successivo alla Prima guerra mondiale, dall'avvento del fascismo e dall'idea di creare uno stato nazionale totalitario che non desse spazio o voce in capitolo alle sue minoranze etnico-religiose. La successiva nascita dello stato d'Israele non ha alterato più di tanto l'immaginario letterario romanzesco, se è vero che nessun autore ebreo italiano ha deciso di dedicare una finzione narrativa al tema della propria patria avita. Questo perché il nazionalismo territorialista era assai debole fra gli scrittori e i lettori ebrei? Perché l'assimilazione e l'integrazione avevano fatto il loro corso? Perché nel secondo dopoguerra il sionismo è stato ritenuto soltanto una carta politica identitaria e non un'effettiva scelta esistenziale? Forse perché l'eguaglianza giuridica è stata ritenuta ben più importante di una coscienza etnico-nazionale? Forse perché il legame religioso si era progressivamente trasformato prima in un legame sentimentale, poi in una testimonianza di avversità-diversità? A queste domande in parte retoriche non possiamo che dare una risposta positiva. In mancanza di una «nazione italiana», l'immaginario letterario romanzesco ha proposto non una «nazionalizzazione parallela», né una «nostalgia sionista»: l'ebreo italiano è restato sempre e comunque un ebreo diasporico, «condannato» alla propria condizione di minoranza nazionale e tuttavia pronto a elaborare una propria strategia di sopravvivenza in uno scenario politico nuovo e alternativo. La propria «differenza» storica, religiosa, economica e culturale – variamente declinata dagli scrittori a seconda dei propri obiettivi retorici e dei lettori di riferimento – ha dovuto sopportare

una difficile coesistenza al fianco del mito-motore nazionale dell'immaginario collettivo, costringendola a rifugiarsi in uno stato di diritto mai del tutto affermatosi con forza nel sistema-paese. Forse questo spiega perché gli storici abbiano così insistito sul problema dell'integrazione-assimilazione-acculturazione nazionale degli ebrei italiani, mentre l'immaginario romanzesco abbia finito per ritenerlo un problema tutto sommato di secondaria importanza.

Bibliografia*

Opere di carattere generale

1) Letteratura

- R. Bonavita, *Spettri dell'altro. Letteratura e razzismo nell'Italia contemporanea*, a cura di G. Benvenuti e M. Nani, Bologna, Il Mulino, 2009;
- T. Calì, *La leggenda dell'ebreo assassino. Percorsi di un racconto antiebraico dal medioevo ad oggi*, Roma, Viella, 2007;
- A.M. Canepa, *L'immagine dell'ebreo nel folklore e nella letteratura del post-risorgimento*, «La Rassegna mensile d'Israel», XLIV, 5-6, maggio-giugno 1978, pp. 383-399;
- M. Carlà, L. De Angelis (a cura di), *L'ebraismo nella letteratura italiana del Novecento*, Palermo, Palumbo, 1995;
- L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano (da Svevo a Bassani)*, prefazione di A. Cavaglione, Firenze, Giuntina, 2006;
- U. Eco, *Il superuomo di massa. Retorica e ideologia nel romanzo popolare*, Milano, Bompiani, 2001;
- V. Fasano, *L'image du juif dans le roman feuilleton italien (1870-1915)*, Galatina (LE), Congedo, 2008;
- L.M. Gunzberg, *Strangers at home. Jews in the Italian Literary Imagination*, Berkeley, University of California Press, 1992;
- J. Hassine, J. Misan-Montefiore e S. Debenedetti Stow (a cura di), *Appartenenza e differenza. Ebrei d'Italia e letteratura*, Firenze, Giuntina, 1998;
- *Letteratura italiana, I contemporanei*, Milano, Marzorati, 1969-;
- E. Neppi, *Soggetto e fantasma. Figure dell'autobiografia*, Ospedaletto (PI), Pacini, 1991;
- G. Romano, *Ebrei nella letteratura*, Roma, Carucci, 1979;
- Id., *Bibliografia italo-ebraica (1848-1977)*, Firenze, Olschki, 1979;
- R.M. Speelman e M.M. Jansen (edited by), *Contemporary Jewish Writers in Italy. A Generational Approach*, Utrecht, Igitur, Utrecht Publisghin & Archiving Services, 2007;
- H. Stuart Hughes, *Prigionieri della speranza. Alla ricerca dell'identità ebraica nella letteratura italiana contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1983;
- C. Tenuta, *Dal mio esilio non sarei mai tornato, io. Profili ebraici tra cultura e letteratura nell'Italia del Novecento*, prefazione di A. Cavaglione, postfazione di A. Brandalise, Roma, Aracne, 2009;
- A. Traldi, *Fascismo e narrativa. Una proposta di critica politico-ideologica con qualche riscontro americano*, Foggia, Bastogi, 1984;
- C. Vivanti, *Gli ebrei in Italia*, in *Storia d'Italia, Annali*, Torino, Einaudi, 1997, vol. XI, tomo 2.

2) Storiografia

- C. Brice et G. Miccoli (sous la direction de), *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique, fin XIX-XX siècle*, Rome. École française de Rome, 2003;
- G. Carocci, *Storia degli ebrei in Italia (dall'emancipazione a oggi)*, Roma, Newton Compton, 2005;
- D. Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Milano, Il Saggiatore, 1994;
- R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1993⁴;

* Viene riportata per esteso solo la prima citazione di ogni volume, indipendentemente da dove sia stato richiamato anche in seguito.

- G. Fabre, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Milano, Garzanti, 2005;
- M.-A. Matard-Bonucci, *L'Italia fascista e la persecuzione degli ebrei*, Bologna, Il Mulino, 2011;
- M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino, Einaudi, 2000;
- G. Schwarz, *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

Introduzione. *Ebreo tra romanzo e storia. Un contributo alla storia della cultura italiana del XX secolo*

- A. Abruzzese, *L'intelligenza del mondo. Fondamenti di storia e teoria dell'immaginario*, Roma, Molteni, 2001;
- M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, introduzione di R. Platone, Torino, Einaudi, 2001;
- E. Benbassa e J.-C. Attias, *Gli ebrei hanno un futuro? L'ebraismo tra modernità e tradizione*, Bari, Dedalo, 2003;
- A. Brusa et al., *Ricerca e didattica. Uso delle fonti e didattica della storia*, introduzione di A. De Bernardi, Milano, B. Mondadori, 1985;
- F.M. Cataluccio (a cura di), *Testi letterari e conoscenza storica. La letteratura come fonte*, Milano, B. Mondadori, 1986;
- F. Carmagnola, *La triste scienza. Il simbolico, l'immaginario, la crisi del reale*, Roma, Molteni, 2002;
- F. Cassinari, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, prefazione di R. Bodei, Milano, Franco Angeli, 2005;
- A. Cavaglion, *L'autobiografia ebraica in Italia fra Otto e Novecento. Memoria di sé e memoria della famiglia: osservazioni preliminari*, «Zakhor», III, 1999, pp. 171-177;
- R. D'Alessandro, *La teoria e l'immaginazione. Sartre, Foucault, Deleuze e l'impegno politico (1968-1978)*, Roma, Manifestolibri, 2010;
- D.W. Fokkema e E. Kunne Ibsch, *Teorie della letteratura del XX secolo. Struturalismo, marxismo, estetica della ricezione, semiotica*, Bari, Laterza, 1981;
- G. Fossi, *Fantasia e onnipotenza. La teoria della psicoanalisi dell'immaginario*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981;
- L. Gasparrini, *Il romanzo come fonte storica. La creazione di Milan Kundera*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», XI, 1, 1998, pp. 225-254;
- S.L. Gilman, *Il mito dell'intelligenza ebraica*, Torino, UTET libreria, 2007;
- C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli, 2006;
- G.F.W. Hegel, *Estetica*, Milano, Feltrinelli, 1978, vol. 2;
- W. Kryszinski, *Il romanzo e la modernità*, prefazione di F. Muzzioli, Roma, Armando, 2003;
- J. Kunitz, *Russian literature and the Jew. A Sociological inquiry into the nature and origin of literary patterns*, New York, Columbia University Press, 1929;
- M. Legnani, *Appunti sulla relazione tra storiografia e romanzo*, «Italia contemporanea», 213, dicembre 1998, pp. 829-838;
- S. Levis Sullam, *L'archivio antiebraico. Il linguaggio dell'antisemitismo moderno*, Roma-Bari, Laterza, 2008;
- G. Lukács, *Teoria del romanzo*, Milano, SE, 2004;
- G. Mazzoni, *Teoria del romanzo*, Bologna, Il Mulino, 2011;
- F. Montagu Mogger, *The Jew in the literature of England to end of the 19th century*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1944;
- F. Moretti (a cura di), *Il romanzo*, vol. I: *La cultura del romanzo*, Torino, Einaudi, 2005;
- G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, traduzione di F. Saba-Sardi, Milano, Il Saggiatore, 2008;
- P. Ortoleva, *Mass media. Dalla radio alla rete*, Firenze, Giunti, 2001;
- F. Ottaviani, *Romanzo e storia. La narrativa come fonte*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», XVIII, 2, 2005, pp. 183-207;
- W.F. Otto, *Il volto degli dèi. Legge, archetipo e mito*, a cura di G. Moretti, traduzione di A. Stavru, Roma, Fazi, 1996;
- G. Petronio (a cura di), *Letteratura di massa, letteratura di consumo. Guida storica e critica*, Roma-Bari,

- Laterza, 1979;
- K. Pomian, *Che cos'è la storia*, Milano, B. Mondadori, 2009;
 - C. Poujol, *Vie quotidienne d'un propagandiste au bureau de Paris du Fonds national juif (KKL)*, «Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem», 8, printemps, 2001 (<http://bcrfj.revues.org/index2112.html?file=1>);
 - P. Ricoeur, *Storia e verità*, introduzione all'edizione italiana di P. Ricoeur, traduzione di C. Marco e A. Rosselli, Lungro di Cosenza (CS), C. Marco, 1994;
 - *Il romanzo e la storia*, a cura di N. Mineo, «Moderna», VIII, 1-2, 2006, 364 pp.;
 - *Romanzo e storia*, a cura di D.L. Cagliotti. Interventi di A.M. Banti, A. Scotto di Luzio, M. Malatesta, L. Passerini, «Contemporanea», VIII, 4, ottobre 2005, pp. 685-710;
 - J.-P. Sartre, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Torino, Einaudi, 2007;
 - Id., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, revisione, note e apparati di N. Pirillo, Milano, Bompiani, 2007;
 - C. Sini, *I luoghi dell'immagine e la teoria dell'immaginazione*, Milano, Unicopli, 1982;
 - U. Schulz-Buschhaus et al., *Trivalliteratur? Letterature di massa e di consumo*, Trieste, Lint, 1979;
 - V. Spinazzola, *La democrazia letteraria*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984;
 - H. Stuart Hughes, *Coscienza e storia. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1933*, Torino, Einaudi, 1967.

Capitolo 1. Ebreo e nazione nell'Italia novecentesca. Note di lettura

1) Studi

- B. Armani, *L'identità sfidata. Gli ebrei fuori del ghetto*, «Storica», 15, 1999, pp. 69-103;
- Id. e G. Schwarz (a cura di), *Ebrei borghesi. Identità familiare, solidarietà e affari nell'età dell'emancipazione*, Bologna, Il Mulino, 2003 (numero monografico di «Quaderni storici»);
- S. Antonini, *DelAsEm. Storia della più grande organizzazione ebraica italiana di soccorso durante la Seconda guerra mondiale*, introduzione di A. Cavaglion, Genova, De Ferrari, 2000;
- A.M. Banti, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Torino, Einaudi, 2005;
- Id., *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2011;
- P.L. Ballini e P. Pecorari (a cura di), *Luigi Luzzatti e il suo tempo (atti del Convegno internazionale di studio, Venezia 7-9 novembre 1991)*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1994;
- Z. Bauman, *Modernità liquida*, traduzione di S. Minucci, Roma-Bari, Laterza, 2002;
- M. Beer, A. Foa e I. Iannuzzi (a cura di), *Leggi del 1938 e cultura del razzismo. Storia, memoria, rimozione*, Roma, Viella, 2010;
- F. Biagini, *Mussolini e il sionismo*, Milano, M&B, 1998;
- D. Bidussa (a cura di), *Ebrei moderni. Identità e stereotipi culturali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989;
- Id., G. Luzzatto Voghera (a cura di), *Oltre il ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo*, introduzione di L. Mangoni, Brescia, Morcelliana, 1992;
- L. Brazzo, *Angelo Sullam e il sionismo in Italia tra la crisi di fine secolo e la guerra di Libia*, Roma, Dante Alighieri, 2007;
- P. Briganti, *Il contributo militare degli ebrei italiani alla Grande Guerra, 1915-1918*, Torino, Zamorani, 2009;
- A. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia, 1870-1945*, Bologna, Il Mulino, 1999;
- A.M. Canepa, *Emancipazione, integrazione e antisemitismo liberale. Il caso Pasqualigo*, «Comunità», XXIX, 174, giugno 1975, pp. 166-203;
- Id., *L'atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione. Premesse e analisi*, «La Rassegna mensile di Israel», XLIII, 9, 1977, pp. 419-436;
- Id., *Cattolici ed ebrei nell'Italia liberale (1870-1915)*, «Comunità», XXXII, 179, aprile 1978, pp. 43-109;
- Id., *Considerazioni sulla seconda emancipazione e le sue conseguenze*, «La Rassegna mensile di Israel», XLVII, 1-6, 1981, pp. 45-89;
- E. Capuzzo, *Gli ebrei nella società italiana. Comunità e istituzioni tra Ottocento e Novecento*, Roma, Carocci, 1999;

- Id., *Gli ebrei italiani dal Risorgimento alla scelta sionista*, Firenze, Le Monnier, 2004;
- F. Casetti et al., *La realtà dell'immaginario. I media tra semiotica e sociologia (studi in onore di Gianfranco Bettetini)*, Milano, V&P università, 2003;
- F. Cassata, *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006;
- Id., *"La difesa della razza". Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi, 2008;
- F. Cassinari, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, prefazione di R. Bodei, Milano, F. Angeli, 2005;
- A. Castronuovo, *Angelo Fortunato Formigginì*, Firenze, Olschki, 2008;
- A. Cavaglion (a cura di), *La moralità armata. Studi su Emanuele Artom (1915-1944)*, prefazione di A. Galante Garrone, Milano, F. Angeli, 1993;
- S. Caviglia, *Gli ebrei tra Ottocento e Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1995;
- E. Collotti, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2004;
- S. Dazzetti, *L'autonomia delle comunità ebraiche nel Novecento. Leggi, intese, statuti, regolamenti*, Torino, Giappichelli, 2008;
- S. Della Seta, *Gli ebrei del Mediterraneo nella strategia politica fascista sino al 1938. Il caso di Rodi*, «Storia contemporanea», XVI, 6, 1986, pp. 997-1032;
- G. D'Amico, *Quando l'eccezione diventa norma. La reintegrazione degli ebrei nell'Italia postfascista*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006;
- A. Di Fant, *L'Affaire Dreyfus nella stampa cattolica italiana*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2002;
- A. Donno, *Gli Stati Uniti, il sionismo e Israele (1938-1956)*, Roma, Bonacci, 1992;
- C. Facchini, *L'atteggiamento della Chiesa e della stampa cattolica nei confronti di ebrei ed ebraismo. Un catalogo di fonti (1872-1962)*, Bologna, a cura dell'autrice, 2004;
- S. Facioni, *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Milano, Jaca book, 2005;
- C. Ferrara Degli Uberti, *La difficile nazionalizzazione degli ebrei italiani*, «Storica», IX, 2003, pp. 209-236;
- Id., *Rappresentare se stessi tra famiglia e nazione. Il «Vessillo Israelitico» alla soglia del '900*, «Passato e Presente», XXV, 70, gennaio-aprile 2007;
- Id., *Fare gli ebrei italiani. Autorappresentazione di una minoranza (1861-1918)*, Bologna, Il Mulino, 2011;
- R. Finzi, *Il pregiudizio. Ebrei e questione ebraica in Marx, Lombroso, Croce*, Milano, Bompiani, 2011;
- G. Formigginì, *Stella d'Italia, stella di David. Gli ebrei dal Risorgimento alla Resistenza*, Milano, Mursia, 1970;
- R. Franco, *Colonialismo per ragazzi. La rappresentazione dell'Africa ne "La domenica dei fanciulli" (1900-1920)*, «Studi Storici», XXXV, 1, gennaio-marzo 1994, pp. 129-151;
- E. Gentile, *Il mito dello Stato nuovo dall'antigiolittismo al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1982;
- Id., *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, Roma, NIS, 1995; Id., *La grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*, Roma, Laterza, 2011;
- Z.Y. Gitelman (ed.), *The Emergence of Modern Jewish Politics. Bundism and Zionism in Eastern Europe*, Pittsburg, University of Pittsburgh Press, 2003;
- A. Gramsci, *Il Risorgimento*, Roma, Editori Riuniti, 1996³;
- P.C. Ioly Zorattini (a cura di), *Percorsi di storia ebraica (atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli-Gorizia 7-9 settembre 2004)*, Udine, Forum, 2005;
- G. Israel, P. Nastasi, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, Bologna, Il Mulino, 1999;
- *Italia Judaica. Gli ebrei dalla segregazione alla prima emancipazione (atti del III Convegno internazionale, Tel Aviv 15-20 giugno 1986)*, a cura del Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma, Palombi, 1989;
- *Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita, 1870-1945 (atti del IV Convegno internazionale, Siena 12-16 giugno 1989)*, a cura del Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma, Palombi, 1993;
- F. Jesi, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, a cura di A. Cavalletti, Roma, Nottetempo, 2011;
- S. Levis Sullam, *Arnaldo Momigliano e la "nazionalizzazione parallela". Autobiografia, religione, storia*, «Passato e presente», XXV, 70, gennaio-aprile 2007, pp. 59-82;
- G. Luzzatto Voghera, *Dante Lattes. Ebraismo, nazione e modernità prima della Grande Guerra (1898-1914)*, «Bailamme», 8, 1990, pp. 113-138;
- Id., *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, F.

- Angeli, 1998;
- R. Maiocchi, *Scienza italiana e razzismo fascista*, Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1999;
 - C. Mantovani, *Rigenerare la società. L'eugenetica in Italia dalle origini ottocentesche agli anni Trenta*, prefazione di E. Galli Della Loggia, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004;
 - M. Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982;
 - S.I. Minerbi, *L'Italie et la Palestine, 1914-1920*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970;
 - A.A. Mola (a cura di), *Isacco Artom e gli ebrei italiani dai risorgimenti al Fascismo*, Foggia, Bastogi, 2002;
 - A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino, Einaudi, 1987;
 - G.L. Mosse, *Sessualità e nazionalismo. Mentalità borghese e rispettabilità*, Roma-Bari, Laterza, 1984;
 - D.N. Myers et al. (edited by), *Acculturation and its discontents. The Italian Jewish Experience between Exclusion and Inclusion*, Toronto, University of Toronto Press, 2008;
 - E. Ottolenghi, *Autodafé. L'Europa, gli ebrei e l'antisemitismo*, prefazione di M. Allam, Torino, Lindau, 2007;
 - I. Pavan, *L'impossibile rigenerazione. Ostilità antiebraiche nell'Italia liberale (1873-1913)*, in T. Dell'Era, D. Menozzi, *L'antisemitismo italiano*, «Storia e problemi contemporanei», L, 22, pp. 35-63;
 - L. Picciotto Fargion, L. Picciotto Fargion, *La persecuzione antiebraica in Italia*, Milano, F. Angeli, 1988;
 - Id., *Il libro della memoria. Gli ebrei deportati dall'Italia, 1943-1945*, ricerca della Fondazione Centro di documentazione ebraica contemporanea, Milano, Mursia, 2002;
 - M.T. Pichetto, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Milano, F. Angeli, 1983;
 - V. Pinto, *La costruzione dell'identità nazionale israeliana. Struttura e crisi del paradigma sionista*, «L'Acropoli», II, 6, dicembre 2001, pp. 582-594;
 - L. Poliakov, *Il mito ariano. Storia di un'antropologia negativa*, Milano, Rizzoli, 1976;
 - L. Polverini (a cura di), *Arnaldo Momigliano nella storiografia del Novecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006;
 - L. Preti, *Impero fascista, africani ed ebrei*, Milano, Mursia, 1968;
 - M. Raspi (a cura di), *L'Affare Dreyfus in Italia*, Pisa, ETS, 1991;
 - G.P. Romagnosi (a cura di), *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*, Torino, Claudiana, 2001;
 - S. Romano, *I falsi protocolli. Il complotto ebraico dalla Russia di Nicola II a oggi*, Milano, Corbaccio, 1992;
 - G. Romeo, *La guerra come destino? Palestinesi e israeliani a confronto, dagli accordi di Oslo alla Road Map, la paura della pace*, prefazione di S. Romano, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003;
 - M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Torino, Zamorani, 1994;
 - Id. (a cura di), *Il ritorno alla vita. Vicende e diritti degli ebrei in Italia dopo la Seconda guerra mondiale*, Firenze, Giuntina, 1998;
 - Id., *La Shoah in Italia. La persecuzione degli ebrei sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 2009;
 - A. Sempoux (a cura di), *Il romanzo di Ferrara. Contributi su Giorgio Bassani*, Lovanio, Université Catholique, 1983;
 - F. Sofia e M. Toscano (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica (atti del Convegno "Stato nazionale, società civile e minoranze religiose: l'emancipazione degli ebrei in Francia, Germania e Italia tra rigenerazione morale e intolleranza, Roma 23-25 ottobre 1991)*, Roma, Bonacci, 1992 S. Pistone, Federico Meinecke e la crisi dello stato nazionale tedesco, Torino, Giappichelli, 1969;
 - D.J. Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1940*, Oxford, Oxford University Press, 1987;
 - A. Stille, *Uno su mille. Cinque famiglie ebraiche durante il fascismo*, Milano, Mondadori, 1991;
 - R. Tardael, *La segregazione amichevole. "Civiltà Cattolica" e la questione ebraica*, prefazione di R. Di Segni, Roma, Editori Riuniti, 2000;
 - M. Toscano, *La "Porta di Sion". L'Italia e l'immigrazione clandestina ebraica in Palestina, 1945-1948*, Bologna, Il Mulino, 1990;
 - Id. (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 1998;
 - Id., *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Milano, F. Angeli, 2003;
 - Id. (a cura di), *Ebraismo, sionismo e antisemitismo nella stampa socialista italiana (dalla fine*

dell'Ottocento agli anni Sessanta), Venezia, Marsilio, 2007;

- G. Valabrega, *Ebrei, fascismo, sionismo*, Urbino, Argalia, 1974;
- L. Ventura, *Ebrei con il duce. "La nostra bandiera", 1934-1938*, Torino, Zamorani, 2002;
- K. Voigt, *Il rifugio precario. Gli esuli in Italia dal 1933 al 1945*, Firenze, La Nuova Italia, 1993-96, 2 voll.;
- M. Zimmermann, *Wilhelm Marr. The Patriarch of anti-Semitism*, New York etc., Oxford University Press, 1986;
- S. Zuccotti, *Il Vaticano e l'Olocausto in Italia*, Milano, Mondadori, 2001.

2) Testi

- L. Ascoli, *Sinistra e questione ebraica. Antisemitismo fase suprema dell'antisemitismo?*, Firenze, La Nuova Italia, 1970;
- G. Bedarida, *Ebrei d'Italia*, Livorno, Tirrena, 1949;
- G. Debenedetti, *Otto ebrei*, Roma, Atlantica, 1944;
- M. Molinari, *La sinistra e gli ebrei in Italia, 1967-1993*, prefazione di V.D. Segre, Milano, Corbaccio, 1995;
- E. Momigliano, *Storia tragica e grottesca del razzismo fascista*, Milano, Mondadori, 1946;
- L. Morpurgo, *Caccia all'uomo. Vita, sofferenze e beffe (pagine di diario, 1938-1944)*, Roma, Dalmatia, 1946;
- A. Nicolau, *L'allarme. Accuso! Il bolscevismo visto alla sua sorgente e nel suo fine. Gli ebrei nel conflitto mondiale*, Milano, Cogliati, 1920;
- C. Panella, *Il complotto ebraico. L'antisemitismo islamico da Maometto a Bin Laden*, Torino, Lindau, 2005;
- A. Pezzana, *Quest'anno a Gerusalemme. Gli ebrei italiani in Israele*, Milano, Corbaccio, 1997;
- V. Polacco, *La questione del divorzio e gli israeliti in Italia*, Padova, Drucker, 1894;
- Id., *Per la libertà di coscienza e la tutela delle minoranze religiose (discorso del senatore Vittorio Polacco pronunciato nella tornata del 7 febbraio 1925 nella discussione del bilancio della istruzione pubblica per l'esercizio 1924-25)*, Roma, Tipografia del Senato, 1925;
- L. Poliakov, *Dall'antisemitismo all'antisemitismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1971;
- E. Toaff, *Essere ebreo*, Milano, Bompiani, 1994.

Capitolo 2. Il romanzo dell'«integrazione nazionale». Gli espiatori di Giuseppe Morpurgo

1) Studi

- M. Anissimov, *Primo Levi. Tragedy of an Optimist*, Woodstock (N.Y.), Overlook Press, 1999;
- A. Antonietti (a cura di), *Mario Puccini. Due giornate di studio e di testimonianze. Atti di un convegno (Senigallia, 28-29 aprile 1985)*, Senigallia, Comune (Ostra Vetere), 1987;
- M.L. Avisar, *Attitudine degli scrittori ebrei italiani del primo Novecento*, «Rivista di letteratura italiana», XXII, 3, 2004, pp. 91-94;
- S. Battaglia, *I facsimile della realtà. Forme e destini del romanzo italiano dal realismo al neorealismo*, prefazione di V. Russo, Palerm, Sellerio, 1991;
- P. L. Bernardini, G. Luzzatto Voghera e P. Mancuso (a cura di), *Gli ebrei e la destra. Nazione, Stato, identità, famiglia*, Roma, Aracne, 2007;
- R. Bèttica, *Addio a Giuseppe Morpurgo, maestro ed amico*, «Nuova rivista pedagogica», XVII, 2-3, 1967, pp. 94-100;
- D. Bidussa, *Il sionismo in Italia nel primo quarto del Novecento. Una «rivolta» culturale?*, «Bailamme», 5-6, 1989, pp. 168-290; 7, 1990, pp. 95-172;
- D. Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley etc., University of California Press, 1997;
- G. Canni, E. Merlo, *Atlante delle scrittrici piemontesi dell'Ottocento e del Novecento*, prologo di L. Pariani, nota di A. Andreini, Torino, SEB, 2007;
- A. Cantelmo, *Carolina Invernizio e il romanzo d'appendice*, Firenze, Firenze Atheneum, 1992;
- D. Carpi, A. Milano e A. Rofé (a cura di), *Scritti in memoria di Leone Carpi. Saggi sull'ebraismo italiano*,

- Milano-Gerusalemme, Fondazione Sally Mayer, 1967;
- V. Castronovo, *Storia economica d'Italia*, Torino, Einaudi, 1995;
 - T. Catalan, *La comunità ebraica di Trieste, 1781-1914. Politica, società e cultura*, Trieste, LITN, 2000;
 - F. Church, *The Literature of the Italian Reformation*, «The Journal of Modern History», III, 3, 1931, pp. 457-473;
 - E. Collotti (a cura di), *Razza e fascismo, la persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Roma, Carocci, 1999, 2 voll.;
 - B. Croce, *La letteratura della Nuova Italia. Saggi critici*, vol. VI, Bari, Laterza, 1957;
 - R. Curci e G. Ziani, *Bianco, rosa e verde. Scrittrici a Trieste fra '800 e '900*, Trieste, Lint, 1993;
 - G. Davico Bonino, G. Ioli (a cura di), *Carolina Invernizio. Il romanzo di appendice*, Torino, Gruppo editoriale Forma, 1983;
 - B. Di Porto, *Ebraismo in Italia tra la prima guerra mondiale e il fascismo. Esperienze, momenti, personaggi*, «La Rassegna Mensile di Israel», XLVII, 1-3, 1981, pp. 90-109;
 - Id., «La Rassegna Mensile di Israel» in epoca fascista, «La Rassegna Mensile di Israel», LXI, 1, gennaio-aprile 1995, pp. 7-54;
 - Id., *Il giornalismo ebraico in Italia. Un primo sguardo d'insieme al «Vessillo Israelitico»*, «Materia Giudaica», VI, 2, 2001, pp. 104-109;
 - Id., *Il «Vessillo Israelitico». Un vessillo ai venti di un'epoca tra Otto e Novecento*, «Materia giudaica», VII, 1, 2002, pp. 349-383;
 - Id., «Il Corriere Israelitico». *Uno sguardo d'insieme*, «Materia Giudaica», IX, 1-2, 2004, pp. 249-263;
 - U. Eco et al. (a cura di), *Carolina Invernizio, Matilde Serao, Liala*, Firenze, La Nuova Italia, 1979;
 - Id., *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Milano, Bompiani, 2011;
 - J. Farrell, *Primo Levi. The Austere Humanist*, Oxford, Lang, 2004;
 - C. Foà, *Gli ebrei e i matrimoni misti. L'esogamia nella comunità torinese (1866-1898)*, Torino, Zamorani, 2001;
 - A. Fradeletto, *Enrico Castelnuovo*, «Nuova Antologia», LVII, 1197, 1° aprile 1922, pp. 201-215;
 - P. Frassica, *Romanzo europeo tra Ottocento e Novecento*, Milano, Jaca Book, 1992;
 - A. Gabrielli in «Nuova Antologia», LX, 1269, 1° febbraio 1925, pp. 441-444;
 - S. Genovali, *Il romanzo di Senigallia. Saggio su Mario Puccini*, Senigallia, Fondazione Rossellini, 2002;
 - S. Gilman, *The Jew's Body*, New York and London, Routledge, 1991;
 - G. Grana (ideazione e direzione), *Letteratura italiana. I contemporanei*, vol. III, Milano, Marzorati, 1979;
 - J. Gross, *Shylock. Four Hundred Years in the Life of a Legend*, London et al., Vintage, 1994;
 - G.B. Guerri, *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa*, Milano, Mondadori, 2001 (seconda edizione: Torino, UTET, 2007);
 - L. Jannuzzi, *Motivi verghiani nella prima stagione letteraria di Mario Puccini*, «Critica letteraria», XIV, 2, 1986, pp. 285-294;
 - A. Levi, *Enrico Castelnuovo, l'autore de I Moncalvo*, «La Rassegna mensile di Israel», XV, 1949, pp. 388-419;
 - G. Luti, *Sul filo della corrente. Fatti e figure della letteratura italiana del Novecento*, Milano, Longanesi, 1975;
 - A. Marzano, *Una terra per rinascere. Gli ebrei italiani e l'emigrazione in Palestina prima della guerra (1920-1940)*, Genova, Marietti, 2003;
 - P. Mesnard e Y. Thanassekos (sous la direction de), *Primo Levi à l'oeuvre. La réception de l'oeuvre de Primo Levi dans le monde*, Paris, Kimé, 2008;
 - P. Mignosi, *Problema del romanzo italiano*, Milano, Vita e pensiero, 1934;
 - B. Migliore, *Clarice Tartufari*, «Rassegna Italiana», LV, 19, ottobre 1933, pp. 161-174;
 - Id., *Saggi critici. Scrittori contemporanei della letteratura italiana fra le due guerre*, a cura di V. Caprera, prefazione di N. Sigillino, Roma, Ciranna 1961;
 - S.I. Minerbi, *Angelo Levi-Bianchini e la sua opera nel Levante, 1918-1920*, Milano, Fondazione Sally Mayer, 1967;
 - M. Miniati, *Le emancipate. Le donne ebreiche in Italia nel XIX e XX secolo*, prefazione di M. Toscano, Roma, Viella, 2008;
 - G.P.P. Padelli, *Il «Corriere Israelitico» di Trieste e il Sionismo (1896-1904)*, Università degli Studi di

Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, tesi di laurea triennale in Scienze Storiche, a.a. 2008/2009 (http://www.tuttostoria.net/%5CDocumenti%5CTrieste_e_sionismo.pdf);

- G. Paparelli e C. Scibilia, *Letteratura italiana del Novecento*, Napoli, Conte, 1978;
- V. Pinto, *Sionismo e idealismo. Note sull'incontro tra revisionismo sionista e attualismo militans nel pensiero e nell'opera di Isacco Sciaky*, «L'Acropoli», III, 2, 2002, pp. 131-164;
- Id. (a cura di), *Stato e libertà. Il carteggio Jabotinsky-Sciaky (1924-1939)*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2002;
- Id., *Ebraismo inter homines o in interiore judaeo? Educazione e politica nel socialismo nazionale di Enzo Sereni*, «Studi Storici», L, 2, aprile-giugno 2009, pp. 459-479;
- R. Pirani, *Bibliografia di Mario Puccini*, con la collaborazione di M. Mare e M. G. De Antoni, Senigallia, Fondazione Rossellini, 2002;
- L. Pisano (a cura di), *Donne del giornalismo italiano (da Eonora Fonseca Pimentel a Ilaria Alpi). Dizionario storico bio-bibliografico dei secoli XVIII-XX*, Milano, F. Angeli, 2004;
- K. Pizzi, *Trieste. Italianità, triestinità e male di frontiera*, Bologna, Gedit, 2007;
- I. Porciani (a cura di), *Famiglia e nazione nel lungo ottocento italiano*, Roma, Viella, 2006;
- G. Ravegnani, *Il Novecento letterario italiano*, serie prima: *I contemporanei*, Bologna, Testa, 1939;
- G. Raya, *Il romanzo*, Milano, Vallardi, 1950;
- B. Recchilongo, *Enrico Castelnuovo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 21, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1978, 818-820;
- R. Reim (a cura di), *L'Italia dei misteri. Storie di vita e malavita nei romanzi d'appendice*, Roma, Editori Riuniti, 1989;
- M. Romano, *Mitologia romantica e letteratura popolare. Struttura e sociologia del romanzo d'appendice*, Ravenna, Longo, 1977;
- G. Sale, *La "Civiltà Cattolica" nella crisi modernista (1900-1907). Fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*, prefazione di P. Scoppola, Milano, Jaca Book, 2001;
- I. Sciaky, *Il "salonicchiota in nero". Ebraismo e sionismo nella "Nuova Italia" fascista (1924-1939)*, a cura di V. Pinto, Livorno, Belforte, 2009;
- M. Seita, *Un fiore secco ovvero una vecchia antologia virgiliana*, «Paideia», XLVIII, 1993, pp. 61-71;
- I. Thomson, *Primo Levi*, New York, Picador, 2004.

2) Testi

- G. Artom, *I giorni del mondo*, Milano, Longanesi, 1981;
- V. Brocchi, *Il labirinto*, Milano, Treves, 1919;
- A. Cantoni, *Novelle – Racconti – Grotteschi*, a cura di R. Bacchelli, Milano, Garzanti, 1963;
- E. Castelnuovo, *Ultime novelle*, Milano, Treves, 1906;
- Id., *I Moncalvo*, Milano, Treves, 1908;
- E.D. Colonna, *La visita allo zio*, «Il Vessillo Israelitico», LXI, 7, 15 aprile 1913, pp. 218-221;
- Id., *Il sorriso di Daniele ebreo (Novella)*, «Il Vessillo Israelitico», LXI, 13, 15 luglio 1913, pp. 393-397;
- Id., *Espiazione (Racconto di Chippùr)*, «Il Vessillo Israelitico», LXI, 19, 15 ottobre 1913, pp. 561-565;
- Id., *La nobile ammenda (novella)*, «Il Vessillo Israelitico», LXII, 5, 15 marzo 1914, pp. 129-135;
- Id., *Il giovane rabbino (novella)*, «Il Vessillo Israelitico», LXII, 14-15, 31 luglio- 15 agosto 1914, pp. 409-414;
- Id., *Il fratello (novella)*, «Il Vessillo Israelitico», LXIII, 14-15, 31 luglio-15 agosto 1915, pp. 408-412;
- Id., *Rimedi supremi*, «Il Vessillo Israelitico», LXIV, 14-15, 31 luglio-15 agosto 1916, pp. 14-15;
- Id., *Sublime mistero (novella)*, Tuscania di Roma, Berlutti, 1916;
- Id., *Rachele al fonte (novelle per gli ebrei)*, Torino, Comitato edizioni israelitiche, 1923;
- Id., *Israele (piccolo romanzo moderno)*, Milano, Libr. Ed. Milanese, 1915;
- L. Di San Giusto, *Un vinto*, Torino, Roux e C., 1894;
- Id., *Schemagn Israel! Storia d'una famiglia ebrea durante il primo anno della Gerra mondiale*, Torino, Petrini, 1924;
- G. Foà, *Religione e amore (Novella)*, «Il Vessillo Israelitico», LX, 6, 31 marzo 1912, pp. 184-185;
- Id., *Shylock senza maschera*, Ferrara, STET, 1924;

- G. Morpurgo, *Jom Hakippurim*, Firenze, Israel, 1925;
- Id., *Beati misericordes*, Torino, Lattes, 1930;
- Id., *Le più belle novelle italiane*, Milano, Mondadori, 1963;
- Id., G. *Persone della commedia*, tomo I: *Inferno*, Torino, Tipografia Vincenzo Bona, 1970;
- C. Invernizio, *L'orfana del ghetto. Romanzo storico-sociale*, Firenze, Salani, 1887, 3 voll.;
- B. Isas, *Il Signore è il nostro Dio*, «La Rassegna mensile d'Israel», I-II, 1925-26;
- G. Piccini, *La questione semitica nel Mercante di Venezia. Le interpretazioni del carattere di Shylock*, osservazioni critiche di Jarro) Firenze, Landi, 1895;
- A. Piperno, *Con le peggiori intenzioni*, Milano, Mondadori, 2005;
- M. Puccini, *Viva l'anarchia*, Firenze, Bemporad, 1921;
- Id., *Ebrei*, Milano, Ceschina, 1931;
- C. Tartufari, *Il mare e la vela*, Firenze, Bemporad, 1924;
- Id., *Il miracolo*, preceduto da uno studio di A. Tilgher, Roma, Stock, 1925;
- U. Romagnoli, *Il bastardo del ghetto, ovvero lotta di sangue fra ebrei e Gesuiti*, Firenze, Nerbini, 1908;
- «Il Vessillo Israelitico», 1916-1920;
- F. Zedda, *Sinfonia aurea (romanzo romantico)*, Roma, Cacucci, 1987.

Capitolo 3. *Il romanzo dell'«anomia ebraica». Antisemitismo e antigiudaismo nell'Italia fascista*

1) Studi

- Aa Vv, *I cattolici isontini nel XX secolo (atti del II convegno tenuto a Gorizia nel 1982)*, vol. II: *Dal 1918 al 1934*, Gorizia, Istituto di Storia sociale e religiosa, 1982;
- P. Auraix-Jonchière, *Lilith, avatars et métamorphoses d'un mythe entre romantisme et décadence*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2002;
- M. Battini e M.-A. Matard Bonucci (a cura di), *Antisemitismi a confronto. Francia e Italia. Ideologie, retoriche, politiche*, Pisa, PLUS, 2010;
- L. Bellomi, L. Parentin et al., *Mons. Ugo Mioni scrittore. Atti del Convegno promosso dalla Società Istriana di Archeologia e Storia Patria tenuto a Trieste il 9 febbraio 1986 nel cinquantenario della morte*, Trieste, Società Istriana di Archeologia e Storia Patria, 1986;
- J. Bril, *Lilith, o l'aspetto inquietante del femminile*, Genova, ECIG, 1990;
- C.G. De Michelis, *Il manoscritto inesistente. I Protocolli dei Savi di Sion: un apocrifo del XX secolo*, Venezia, Marsilio, 1998;
- Id., *La giudeofobia in Russia (dal libro del Kahal ai Protocolli dei savi di Sion)*, con un'antologia di testi, Torino, Bollati Boringhieri, 2001;
- Id., *Ital'janskij cenitel' "Protokolov" Lino Kappucco*, in *Istorija Kul'tura Literatura. K 65-letiju S. Ju. Dudakova*, Gerusalemme 2004;
- Id., *Il "testo russo" nella narrativa italiana del XX secolo*, «Toronto Slavic Quarterly», XVII, 2006 (<http://www.utoronto.ca/tsq/17/michelis17.shtml>);
- B. Dijkstra, *Idoli di perversità*, Milano, Garzanti, 1988;
- Id., *Perfide sorelle*, Milano, Garzanti, 1997;
- M. Ferrari Zumbini, *Le radici del male. L'antisemitismo in Germania (da Bismarck a Hitler)*, Bologna, Il Mulino, 2001;
- U. Fortis (a cura di), *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo*, vol. II: *L'antisemitismo moderno e contemporaneo*, Torino, Zamorani, 2004;
- F. Germinario, *Argomenti per lo sterminio. Stereotipi dell'immaginario antisemita*, Torino, Einaudi, 2011;
- P. Golinelli (a cura di), *Il pubblico dei santi. Forme e livello di ricezione dei messaggi agiografici (atti del III convegno di studio dell'Associazione Italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Verona 22-24 ottobre 1998)*, Roma, Viella, 2000;
- R. Gozzini (a cura di), *Oltre Lilith. Il femminile sacro*, Roma, Gangemi, 2006;
- A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, a cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1996³;
- F. Giuliani, *Il poeta futurista Mario Carli. Il mito della giovinezza*, Foggia, RO.MA., 1991;

- G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte prima: edizione del 1807 (in appendice le varianti del 1831)*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008;
- M. Isnenghi, *Giovanni Papini*, Firenze, La Nuova Italia, 1972;
- F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, introduzione di D. Bidussa, Torino, Bollati Boringhieri, 2007;
- G. Marchesi, *La letteratura italiana e il cinema. Cento anni (1907-2008) di racconti, romanzi e poesie di ambientazione e/o argomento cinematografico*, prefazione di G. Novoli, Milano, CUEM, 2009;
- M.-A. Matard-Bonucci (a cura di), *Antisé-mythes. L'image des juifs entre culture et politique (1848-1939)*, Paris, Nouveau monde, 2005;
- F. Millefiorini, *"Bisogna creare" di Lino Cappuccio, portavoce del movimento nuovo-futurista italiano*, «Rivista di letteratura italiana», 2009, 3, pp. 175-183;
- A. Piromalli, *Letteratura e cultura popolare*, Firenze, Olschki, 1983;
- M. Pistelli, *Un secolo in giallo. Storia del poliziesco italiano (1860-1960)*, Roma, Donzelli, 2006;
- S. Pugliese, *Salvator Gotta. Saggio bibliografico (1909-1929)*, Milano, Baldini & Castoldi, 1929;
- A. Romanini, *Ebrei, cristianesimo, fascismo*, seconda edizione riveduta, corretta, accresciuta e aggiornata, Empoli, Arti grafiche dei comuni, 1939;
- C. Salaris, *Storia del futurismo. Libri, giornali, manifesti*, Roma, Editori Riuniti, 1985;
- R. Taradel, *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Roma, Nuova iniziativa editoriale, 2008;
- G. Todeschini, P. C. Ioly Zorattini (a cura di), *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'età contemporanea*, Pordenone, Studio Tesi, 1991;
- E. Valentini, A. Rodinò (a cura di), *Dizionario biografico dei salesiani*, Torino, Ufficio stampa salesiano, 1969;
- A. Walicki (a cura di), *Il mondo slavo. Tra rivoluzione ed evoluzione*, Milano, Franco Angeli, 1999;
- P. Zovatto, *Ugo Mioni scrittore popolare*, Trieste, Centro studi storico-religiosi Friuli-Venezia Giulia, 1988.

2) Testi

- C. Arrighi [Carlo Righetti], *La canaglia felice*, Roma, Stabilimento tipografico italiano, 1885;
- A. Boito, *Il pugno chiuso*, nota di R. Cesarani, Palermo, Sellerio, 1990;
- A. Bresciani, *L'ebreo di Verona (racconto storico dall'anno 1846 al 1849), unica edizione riveduta e corretta dall'autore con aggiunta di note storiche e filologiche*, Roma, Stamperia di Propaganda, 1852;
- G.P. Callegari, *Storia ed essenza della corporazione fascista (Edizioni de L'assalto)*, Bologna, Stab. Poligr. Riuniti, 1935;
- Id., *Il cuore a destra*, Milano, Gastaldi, 1938;
- S. Camasio, *Addio giovinezza! (dal capolavoro di S. C. e N. O.)*, riduzione e sceneggiatura di S. Gotta e F. M. Poggiali, Roma, S. A. Ind. Cinematogr. Italiane, 1940;
- L. Cappuccio (a cura di), *Viva la Santa Russia!*, Firenze, Tip. B. Coppini e C., 1929;
- Id., *L'esagramma*, Milano, Il Successo, 1932-33;
- Id. (a cura di), *U.R.S.S. regno dell'anticristo*, Caronno Milanese [ora Caronno Pertusella, VA], Edizioni dei Tre, 1932;
- Id. (a cura di), *Russia. Collana di scritti per la volgarizzazione della storia, arte e civiltà russa*, Milano, Ediz. Russia, 1933;
- Id., *U.R.S.S. Precedenti storici, organizzazione interna, politica estera*, Milano, Ispi, 1940;
- M. Carli, *L'italiano di Mussolini*, Milano, A. Mondadori, 1930;
- G. Chelazzi, *Euro, ragazzo aviatore*, Firenze, Salani, 1938;
- A. De Angelis, *Le imprese poliziesche di De Vincenzi. Il candeliere a sette fiamme*, Milano, S.T.E.M., 1936;
- A. Della Sala Spada, *La vita (romanzo sociale)*, Moncalvo, tipografia e libreria Giuseppe Sacerdote, 1872;
- R. D'Adria [Cesare Algranati], *Nella tribù di Giuda (novella ebraica contemporanea)*, Genova, Gio. Fassicomo e Scotti, 1895;
- G.G. Franco, *Massone e Massona descritti dai documenti autentici dei settarii (racconto storico)*, Prato, tip. Giachetti, figlio & C., 1889;

- G.A. Giustina, *Il ghetto (romanzo storico-sociale)*, Torino, Fino, 1880;
- S. Gotta, *Il primo Re*, Milano, Baldini & Castoldi, 1921;
- Id., *Lilith*, Milano, Baldini & Castoldi, 1934;
- Id., *Il paradiso terrestre*, Milano, Baldini & Castoldi, 1935;
- Id., *Portofino, 1936*, Milano, Baldini & Castoldi, 1936;
- Id., *A bocca nuda*, Milano, Baldini & Castoldi, 1937;
- Id., *I giganti innamorati*, Milano, Baldini & Castoldi, 1938;
- Id., *I sensitivi*, Milano-Verona, A. Mondadori, 1946;
- Id., *Tempo della regina Margherita*, Milano, A. Mondadori, 1952;
- Id., *Macerie a Portofino*, Milano, Mondadori, 1963;
- Id., *Ilaria*, Milano, Mondadori, 1964;
- Id., *Ivrea e il Canavese nell'opera di Salvator Gotta*, Ivrea, G. Enrico, 1959;
- G.K. Lukomskij, *I maestri dell'architettura classica da Vitruvio allo Scamozzi*, traduzione e cura di L. Cappuccio, Milano, Hoepli, 1933;
- U. Mioni, *L'omicidio rituale. Appunti di un viaggio sul Libano ed a Damasco*, Parma, Tip. Vesc. Facciadori, 1895;
- Id., *L'Ebreo errante, ossia dell'ateismo alla luce della verità. Racconto storico*, Trento, Artigianelli, 1896;
- Id., *Tutto per l'oro*, Alba, Pia Società San Paolo, 1930;
- Id., *San Giovanni Bosco. L'apostolo della gioventù*, Roma, Pia Società San Paolo, 1934;
- F. Moisseeva, *Il mio sonno letargico di nove mesi (ciò che ho visto)*, traduzione dall'originale russo di L. Cappuccio, Milano, Seti, 1953;
- G. Papini, *Storia di Cristo*, Firenze, Vallecchi, 2007;
- R. Natoli, *L'uomo e la folla*, Firenze, Nerbini, 1941;
- Id., *Il marchio di Giuda*, Firenze, Nerbini, 1941;
- Id., *Il sigillo di Allah*, Milano, Edizioni Alpe, 1943;
- Id., *Il mistero del poligono*, Firenze, Nerbini, 1943;
- M.M. Sala, *Russia & Israel. Tra le spire della sacerdotessa d'Israel*, Milano, Edizioni Sbaraglio, 1932;
- Id., *Su, per l'erta (commedia in tre atti per sole donne) / Maternità (bozzetto drammatico)*, Roma, Libreria Salesiana, 1936;
- E. Scorticati, *Infelice amore di una fanciulla ebrea (brano di storia del secolo XVIII tratto dalla cronaca di un rabbino)*, Trani, Vecchi, 1885;
- M. Serao, *La mano tagliata*, Firenze, Salani, 1905;
- E. Sue, *L'ebreo errante o i misteri dei gesuiti*, tradotto dal francese da F. D. Guerrazzi, Firenze, Passigli, 1848, 2 voll.;
- R. Uguccioni, *Un grande italiano. Cento episodi della vita di Don Bosco*, Milano, La Sorgente, 1938;
- Id., *Memorie di un deportato. Storia vera*, Torino, SEI, 1948;
- Id., *L'avvoltoio sul nido*, Milano, La Sorgente, 1950;
- C. Varese, *Sibilla odaleta (episodio delle guerre d'Italia alla fine del secolo XV. Romanzo storico di un italiano in continuazione alla biblioteca amena ed istruttiva per le donne gentili)*, Milano, Ant. Fort. Stella e figli, 1827, 2 voll.

Capitolo 4. *Il romanzo dell'«impotenza esistenziale». Autoanalisi e incoscienza di sé nella letteratura ebraica novecentesca*

1) Studi

- A. M. Accerboni (a cura di), *La cultura psicoanalitica. Atti del convegno (Trieste, 5-8 dicembre 1985)*, Pordenone, Studio Tesi, 1987;
- G. Barberi Squarotti (a cura di), *Campioni di parole. Letteratura e sport*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2005;
- C. Benussi Frandoli (a cura di), *Storie di ebrei fra gli Asburgo e l'Italia*, Udine, Gaspari, 2003;
- A.A. Berger, *The Genius of the Jewish Joke*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 2006;

- G. Bonura, *Il gioco del romanzo. Ventisei anni (1971-1995)*, Firenze, Giunti e Camunia, 1998;
- G.A. Borgese, *La città assoluta e altri scritti*, a cura di M. Robertazzi, Milano, A. Mondadori, 1972;
- N. Borsellino e L. Felici (a cura di), *Il Novecento. Scenari di fin secolo*, Milano, Garzanti, 2001,
- T. Catalan, *Ebrei in Italia negli anni Trenta*, «La Rassegna mensile di Israel», LXXIII, 2, maggio-agosto 2007, pp. 24-43;
- A. Cavaglion, *Otto Weininger in Italia*, Roma, Carucci, 1982;
- *Contributi per la storia della letteratura italiana*, vol. 3: *Il secondo Novecento*, Milano, G. Miano, 2004;
- M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994;
- G. Debenedetti, *Il romanzo del Novecento. Quaderni inediti*, presentazione di E. Montale, Milano, Garzanti, 1971;
- G. Dell'Aquila, *Le parole di cristallo. Sei studi su Giorgio Bassani*, Pisa, ETS, 2007;
- A. Dolfi, *Le forme del sentimento. Prosa e poesia in Giorgio Bassani*, Padova, Liviana, 1981;
- G. Ferrata, *Recensione a «Remo Maun, avvocato» di Adriano Grego*, «Solaria», VI, 5, maggio 1931;
- E. Ghidetti, *Il caso Svevo. Guida storica e critica*, nuova edizione aggiornata, Roma-Bari, Laterza, 1993;
- M. Grillandi, *Invito alla lettura di Giorgio Bassani*, Milano, Mursia, 1972;
- P. Grossi (a cura di), *Il romanzo di Ferrara. Atti del convegno internazionale di studi su Giorgio Bassani (Parigi, 12-13 maggio 2006)*, Parigi, Istituto italiano di cultura, 2007;
- A. Guiati, *L'invenzione poetica. Ferrara e l'opera di Giorgio Bassani*, Fossombrone (PS), Metauro, 2001;
- M. La Ferla, *Diritto al silenzio. Vita e scritti di Roberto Bazlen*, Palermo, Sellerio, 1994;
- G. Mayda, *Ebrei sotto Salò. La persecuzione antisemita, 1943-1945*, Milano, Feltrinelli, 1978;
- E. Montale, *Recensione di «Remo Maun, avvocato» di Adriano Grego*, «Pegàso», III, 2, 1931, p. 251;
- M. Monferrini (a cura di), *Quasi un racconto. La narrativa di Antonio Debenedetti*, con ritratti di T. Pericoli e G. Fioroni, Roma, Edilet, 2009;
- M. Onofrio, *Nello specchio del racconto. L'opera narrativa di Antonio Debenedetti*, Roma, Edilazio, 2011;
- V. Passeri Pignoni, *Giorgio Bassani*, Bologna, Barghigiani, 1984;
- I. Pavan, *Il podestà ebreo. La storia di Renzo Ravenna tra fascismo e leggi razziali*, Roma-Bari, Laterza, 2006;
- I. Pierantozzi, *Paradossi e ironia nella narrativa di Roberto Vigevani*, Firenze, Nicomp L. E., 2010;
- S. Pinsker, *The Schlemiel as Metaphor. Studies in the Yiddish and American Jewish Novel*, with a preface by H. T. Moore, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1971;
- K. Pizzi, *Guido and Giorgio Voghera. A "Secret" Anxiety of Influence*, «Italian Studies», L, 1995, pp. 112-122;
- P. Prebys, *Giorgio Bassani tra verità e realtà*, Firenze, Le Monnier, 2000;
- Id. (a cura di), *La memoria critica su Giorgio Bassani*, Ferrara, Edisai, 2010;
- Id., *La bibliografia delle opere di Giorgio Bassani*, Ferrara, Edisai, 2010;
- M. Renda, *Bassani, Giorgio. Un ebreo italiano*, Roma, Gaffi, 2010;
- A. Rossi, *Il mito e la scuola di Tozzi*, «L'approdo letterario», XVII, 55-56, dicembre 1971, pp. 32-64;
- M. Schneider, *Vengeance of the Victim. History and Symbol in Giorgio Bassani's Fiction*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986;
- G. Trombadori, *Recensione a «Remo Maun, avvocato» di Adriano Grego*, «La Nuova Italia», III, 4, aprile 1932, p. 157;
- S. Vanvolsem, F. Musarra (a cura di), *Gli spazi della diversità. Atti del Convegno internazionale "Rinnovamento del codice narrativo in Italia dal 1945 al 1992 (Leuven, Louvain-la-Neuve, Naumr, Bruxelles, 3-8 maggio 1993)*, Roma, Bulzoni, 1993;
- G. Varanini, *Bassani*, Firenze, La Nuova Italia, 1973;
- S. Verdino, *Un narratore dimentico. Adriano Grego*, «Studi Novecenteschi», XVIII, 40, 1990, pp. 215-262;
- E. Vittorini, *Letteratura arte società. Articoli e interventi, 1926-1937*, a cura di R. Rodondi, Torino, Einaudi, 1997.

2) Testi

- Anonimo triestino [G. Voghera], *Il segreto*, Torino, Einaudi, 1961;

- S.J. Agnon, *Racconti di Gerusalemme*, traduzione di E. M. Ottolenghi, introduzione di G. Voghera, Milano, A. Mondadori, 1979;
- G. Bassani, *Dietro la porta*, Torino, Einaudi, 1964²;
- Id., *L'odore del fieno*, Milano, Mondadori, 1972;
- Id., *Gli occhiali d'oro*, introduzione di L. Baldacci, Milano, A. Mondadori, 1973;
- Id., *L'airone*, Milano, Club degli editori, 1999;
- Id., *Cinque storie ferraresi. Dentro le mura*, postfazione di E. Affinati, Torino, Einaudi, 2005
- Id., *Il giardino dei Finzi-Contini*, Milano, Oscar Mondadori, 2006;
- R. Bazlen, G. Voghera, *Le tracce del sapiente. Lettere, 1949-1965*, a cura di R. Cigoi, Udine, Campanotto, 1995;
- A. Debenedetti, *La fine di un addio*, Novara, Editoriale nuova, 1984;
- Id., *Se la vita non è vita*, Milano, Rizzoli, 1991;
- Id., *Racconti naturali e straordinari*, Milano, Rizzoli, 1993;
- Id., *Amarsi male. Undici sentimenti brevi*, Milano, Rizzoli, 1998;
- Id., *E fu settembre*, Milano, Rizzoli, 2005;
- Id., *In due*, Milano, Rizzoli, 2008;
- Id., *E nessuno si accorse che mancava una stella*, Milano, Rizzoli, 2010;
- G. Debenedetti, *Amedeo ed altri racconti*, Torino, Edizioni del Baretto, 1926;
- A. Grego, *Il nove dita*, Milano, Ceschina, 1959;
- Id., *Remo Maun, avvocato*, Genova, Marietti, 1995;
- D. Grossman, *Le avventure di Itamar*, traduzione di G. Voghera, illustrazioni di F. Moggioni, Milano, A. Mondadori, 1991;
- Id., *Un bambino e il suo papà*, traduzione di E. Loeventhal e G. Voghera, illustrazioni di B. Nascimbeni, Milano, A. Mondadori, 1999;
- J.-P. Sartre, *La nausea*, traduzione di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1947;
- I.B. Singer, *I due bugiardi*, traduzione di B. Oddera, introduzione di G. Voghera, Milano, A. Mondadori, 1982;
- Id., *Sosha*, traduzione di M. Biondi, introduzione di G. Voghera, Milano, A. Mondadori, 1982;
- Id., *Nemici. Una storia d'amore*, traduzione di B. Oddera, introduzione di G. Voghera, Milano, A. Mondadori, 1983;
- R. Vigevani, *Dalla pancia di un orso bianco*, Milano, Adelphi, 1970;
- Id., *Diario, sogni e allucinazioni di Mansholt Levy*, Milano, Adelphi, 1979;
- Id., *Case Minime*, Milano, Adelphi, 1982;
- Id., *Il principio della piramide*, Milano, Adelphi, 1989;
- G. Voghera, *Quaderno d'Israele*, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1967;
- Id., *Carcere a Giaffa (giugno 1940). Pagine inedite del Quaderno d'Israele*, Trieste, Editoriale libraria, 1969;
- Id., *Il direttore generale*, Trieste, L'asterisco, 1974;
- Id., *Considerazioni amare*, Pisa, Corsi, 1978;
- Id., *Gli anni della psicanalisi*, Pordenone, Studio Tesi, 1980;
- Id., *Nostra signora morte*, Pordenone, Studio Tesi, 1983;
- Id., *Anni di Trieste*, Gorizia, Editrice goriziana, 1989;
- Id., *Come fare carriera nelle grandi amministrazioni*, Trieste, Lint, 1996;
- Id., *Prima di addormentarsi*, Pasian di Prato, Campanotto, 1997.

Capitolo 5. Il romanzo dell'«Olocausto». Persecuzione, resistenza e «ritorno alla vita»

1) Studi

- S. Andreoli, *Io, il vero Pitigrilli. Testimonianze di Pier Maria Furlan, Lian Furlan, Elio D'Aurora*, Milano, Gruppo Edicom, 2000;

- A. Arslan e P. Zambon, *Enrico Pea*, Firenze, La Nuova Italia, 1983;
- M. Bardini, *Morante Elsa, italiana, di professione poeta*, Pisa, Nistri-Lischi, 1999;
- Y. Bauer, *Ripensare l'Olocausto*, traduzione di G. Balestrino, Milano, Baldini & Castoldi, 2009;
- M. Beller, *La metamorfosi di Mignon. L'immigrazione poetica dei tedeschi in Italia da Goethe ad oggi*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1987;
- G. Bellora, *Il mondo di Pea*, Lucca, Pacini Fazzi, 1981;
- M. Belpoliti, *Primo Levi*, Milano, B. Mondadori, 1998;
- G. Bernabò Sacchi, *Come leggere "La Storia" di Elsa Morante*, Milano, Mursia, 1991;
- E. Bianchini, *Invito alla lettura di Primo Levi*, Milano, Mursia, 2000;
- D. Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, Torino, Einaudi, 2009;
- C. Bo, *Interventi sulla narrativa italiana contemporanea (1973-1975)*, Treviso, Matteo, 1976;
- G. Bonura, *Il gioco del romanzo. Ventisei anni (1971-1995) di narrativa italiana*, Firenze, Giunti 1988;
- A. Borlenghi, *Enrico Pea*, Padova, Cedam, 1943;
- R. Brambilla, G. Cacciatore (a cura di), *Primo Levi. La dignità dell'uomo*, Assisi (PG), Cittadella, 1995;
- G. Brandone e T. Cerrato (a cura di), *I luoghi di Levi tra letteratura e memoria. Atti del Convegno di studi su Primo Levi (Liceo Classico D'Azeglio, Torino, 24-25 maggio 2007)*, Torino, Liceo Classico D'Azeglio, 2008;
- M. Cattaruzza et al. (a cura di), *Storia della Shoah*, Torino, UTET, 2005-2006, 5 voll.;
- A. Chiappano, *Memorialistica della deportazione e della Shoah*, Milano, Unicopli, 2009;
- A. Colasanti, *La stanza chiara. La narrativa di Enzo Siciliano*, Roma, Fandango libri, 2010;
- G. Contini, *Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi (1938-1963)*, Torino, Einaudi, 1970;
- A. Costazza (a cura di), *Rappresentare la Shoah (Milano, 24-26 gennaio 2005)*, Milano, Cisalpino, 2005;
- G. De Angelis, *Storia della narrativa italiana del Novecento*, vol. 1: 1900-1922, Milano, Feltrinelli, 2004;
- A. Del Boca, *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire*, Vicenza, Neri Pozza, 2005;
- C. De Matteis, *Dire l'indicibile. La memoria letteraria della Shoah*, Palermo, Sellerio, 2009;
- A. Di Meo, *Primo Levi e la scienza come metafora*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2011;
- R. Esposito, *Bios. Politica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004;
- V. Esposito, *L'altro Novecento nella poesia italiana*, Foggia, Bastogi, 1995;
- E. Ferrero, *Primo Levi. La vita e le opere*, Torino, Einaudi, 2007;
- M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1969;
- Id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Sennelart, traduzione di M. Bertani e V. Zini, Milano, Feltrinelli, 2009;
- M. Fratnik (sous la direction de), *Enrico Pea et l'écriture du moi*, Firenze, Leo Olschki, 1997;
- C. Garboli, *Gioco segreto. Nuove immagini di Elsa Morante*, Milano, Adelphi, 1995;
- G. Gavinelli, *La memoria dell'offesa. Testimonianze storiche e letterarie sui lager*, Milano, Principato, 2000;
- F. Giuntoli Liverani, *Elsa Morante. L'ultimo romanzo possibile*, Napoli, Liguori, 2008;
- P. Gnani, *Scrivere poesie dopo Auschwitz. Paul Célán e Theodor W. Adorno*, Firenze, Giuntina, 2010;
- R.S.C. Gordon, *Primo Levi. Le virtù dell'uomo normale*, Roma, Carocci, 2003;
- A. Guidotti, *Il "Giuda" di Enrico Pea. Storia di una tragedia, di un personaggio e di una lunga riflessione*, Lucca, Pacini Fazzi, 2010;
- C.K. Jorgensen, *Visione esistenziale nei romanzi di Elsa Morante*, Roma, L'Erma, 1999;
- G. Laras, *Il problema della teodicea. La Shoah tra teologia ed etica*, Milano, CUEM, 2003;
- M. Lombardi-Lotti, *Enrico Pea (1881-1958)*, Firenze, Le Monnier, 1959;
- M. Lore, *Antisemitismo e razzismo ne "La Difesa della Razza" (1938-1943)*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2008;
- S. Lucamante, *Elsa morante e l'eredità proustiana*, Fiesole, Cadmo 1998;
- E. Magrì, *Un italiano vero. Pitigrilli*, Milano, Baldini & Castoldi, 1999;
- G. Manacorda, *Momenti della letteratura italiana degli anni Trenta*, Foggia, Bastogi, 1979;
- E. Mattioda, *Levi*, Roma, Salerno, 2011;
- S. Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i testimoni*, Roma, Donzelli, 2007;

- H. Mommsen *et al.* (a cura di), *Totalitarismo, lager e modernità. Identità e storia dell'universo concentrazionario*, Milano, B. Mondadori, 2002;
- A. Mosellini, *Nero latte dell'alba. Libri che raccontano lo sterminio*, Milano, Mondadori, 2001;
- G.L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, traduzione di P. e C. Candela, Firenze, Giuntina, 1991;
- F. Nedo *et al.* (a cura di), *Il racconto della deportazione nella letteratura e nel cinema*, Bergamo, Fondazione Serughetti La Porta, 1999;
- P. Palumbo (edited by), *A Place in the Sun. Africa in Italian Colonial Culture from post-Unification to the Present*, Berkeley *et al.*, University of California Press, 2003;
- P. Pancrazi, *Scrittori d'oggi*, vol. 5: *Segni del tempo*, Bari, Laterza, 1950;
- S. Pautasso, *Anni di letteratura. Guida all'attività letteraria in Italia dal 1968 al 1979*, Milano, Rizzoli, 1979;
- E. Pecora, *La scrittura immaginata*, Napoli, Guida, 2009;
- E. Puggioni, *Davide Segre, un eroe al confine della modernità*, Alessandra, Edizioni dell'Orso, 2006;
- A.R. Pupino, *Struttura e stile nella narrativa di Elsa Morante*, Ravenna, Longo, 1968;
- L. Quercioli Mincer, *Patrie dei superstiti. Letteratura ebraica del dopoguerra in Italia e in Polonia*, Roma, Lithos, 2010;
- E. Ragni, *Roma nella narrativa italiana contemporanea. Incontri, letture umori (1973-1987)*, presentazione di Sangiuliano, Roma, Nuova Editrice Spada, 1988;
- D. Ravanello, *Struttura e follia nei romanzi di Elsa Morante*, Venezia, Marsilio, 1980;
- S. Salvestroni, *Enrico Pea. Fra anarchia e integrazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1976;
- D. Scarpa, *Il segno del chimico. Dialogo con Primo Levi*, Torino, Einaudi, 2010;
- C. Sgorlon, *Invito alla lettura di Elsa Morante*, Milano, Mursia, 1972; G. Venturi, *Morante*, Firenze, La Nuova Italia, 1977;
- Y. Shul, *Ed essi si ribellarono. Storia della resistenza ebraica contro il nazismo*, Milano, Mursia, 1967;
- E. Tiozzo, *Il romanzo blu. Temi, tempi e maestri della narrativa sentimentale italiana del primo Novecento*, vol. IV, Roma, Aracne, 2005;
- E. Traverso, *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la simbiosi ebraico-tedesca*, Bologna, Il Mulino, 1994;
- Id., *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2004;
- E. Travi, *Umanità di Enrico Pea*, Milano, Vita e pensiero, 1965;
- P. Trevisan, *Giorgio Chiesura e il rifiuto della guerra. Ricezione di memorie non riconducibili al canone resistenziale*, Università degli studi di Venezia, tesi di laurea triennale, relatore prof. A. Casellato, anno accademico 2006-2007;
- G. Tuccini, *Homo viator. Per non dimenticare Enrico Pea drammaturgo*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2007;
- S. Venezia, *Sonderkommando Auschwitz. La verità sulle camere a gas. Una testimonianza unica*, Milano, Rizzoli, 1999;
- C. Vercelli, *Tanti olocausti. La deportazione e l'internamento nei campi nazisti*, Firenze, Giuntina, 2005;
- D. Von der Fehr, *Violenza e interpretazione. "La Storia" di Elsa Morante*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999;
- Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche, 1983;
- V. Zaccaro, *Dire l'indicibile. Primo Levi fra testimonianza e racconto*, Lecce, Pensa multimedia, 2002;
- S. Zampieri, *Il flauto d'osso. Lager e letteratura*, Firenze, Giuntina, 1996;
- Y. Zerubavel, *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago *et al.*, University of Chicago Press, 2005.

2) Testi

- E. Artom, *Diario di un partigiano ebreo (gennaio 1940-febbraio 1944)*, a cura di G. Schwarz, Torino, Bollati Boringhieri, 2008;
- F. Bonanno, *Epilogo di un genocidio*, Milano, Gastaldi, 1972;
- A. Borgonovo, *La gabbia (Menorah)*, Bologna, Cappelli, 1964;
- G. Chiesura, *Devozione*, Milano, Mondadori, 1990;
- Id., *Villa dei cani*, Venezia, Marsilio, 2001;

- R.M. De Angelis, *Panche gialle*, Milano, Mondadori, 1945;
- L. Desiato, *Benito e il mostro*, Milano, Mondadori, 1976;
- Id., *Come il fuoco*, Milano, Mondadori, 1986;
- G. D'Amore, *Gli scampati*, Napoli, Guida, 1977;
- G. Formigginì, *Ha-tikwà. Il canto della speranza*, Roma, Macchia, 1955;
- P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986;
- Id., *Se non ora, quando?*, Torino, Einaudi, 1992;
- E. Morante, *Lo scialle andaluso*, Torino, Einaudi, 1963;
- Id., *La Storia*, introduzione di C. Garboli, Torino, Einaudi, 1995;
- Id., *Aracoeli*, Torino, Einaudi, 1982;
- Id., *Racconti dimenticati*, a cura di I. Babbioni e C. Cecchi, presentazione di C. Garboli, Torino, Einaudi, 2004, 2 voll.;
- N. Naldi, *L'Ebreia*, Bologna, Cappelli, 1955;
- G. Ottani, *I campi della morte*, Milano, Perinetti Casoni, 1945;
- Id., *Un popolo piange. La tragedia degli ebrei italiani*, Milano, S. GIOVENE, 1945;
- E. Pea, *Il servitore del diavolo*, Milano, Treves, 1931;
- Id., *Lisetta*, Milano, Mondadori, 1946;
- Id., *Il trenino dei sassi*, Firenze, Vallecchi, 1976;
- Id., *Moscardino*, Firenze, Vallecchi, 1985;
- Id., *Vita in Egitto*, a cura di E. Lorenzetti, prefazione di G. Luti, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995;
- Pitigrilli, *Mosè e il cavalier Levi*, Milano, Sonzogno, 1948;
- Id., *Cocaina*, Milano, Bompiani, 2000;
- E. Siciliano, *La notte matrigna*, Milano, Oscar Mondadori, 1997;
- Id., *Il risveglio della bionda sirena, Raphaël e Mafai, storia di un amore coniugale*, Milano, Mondadori, 2004.

Capitolo 6. *Il romanzo dell'«ebreo fascista». L'ebreo nero di Dino Sanzò*

1) Studi

- H. Arendt, *La lingua materna*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Mimesis, 1993;
- A. Carioti, *Gli orfani di Salò. Il Sessantotto nero dei giovani neofascisti nel dopoguerra, 1945-1951*, Milano, Mursia, 2008;
- C. Casucci (a cura di), *Interpretazioni del fascismo*, Bologna, Il Mulino, 1982;
- M. Cavallarín, *Ebrei in Eritrea*, Sasso Marconi (BO), Lai-momo, 2004;
- R. De Felice, *Mussolini il Duce*, vol. II: *Lo Stato totalitario, 1936-1940*, Torino, Einaudi, 1981;
- G. de Turreis, *I non-conformisti degli anni Settanta. La cultura di destra di fronte alla contestazione*, prefazione di S. Romano, Milano, Ares, 2003;
- E. Gentile, *Il mito dello Stato nuovo dall'antigiolittismo al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1982;
- R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, a cura di A. M. Solmi, Genova, Marietti, 1986;
- E. Perra, *Conflicts of Memory. The Reception of Holocaust Films and TV Programmes in Italy, 1945 to Present*, Bern, Peter Lang, 2010;
- A. Pini, *Quando eravamo froci. Gli omosessuali nell'Italia di una volta*, prefazione di N. Aspesi, Milano, Il Saggiatore, 2011;
- G. Ravagnani, *I contemporanei (dal tramonto dell'Ottocento all'alba del Novecento)*, prefazione di A. Farinelli, Torino, Bocca, 1930;
- G.S. Rossi, *La destra e gli ebrei. Una storia italiana*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003;
- Z. Sternhell, *Nascita di Israele. Miti, storia, contraddizioni*, traduzione di M. Bracchitta, Milano, Baldini & Castoldi, 1999;
- S. Tani, *Il romanzo di ritorno. Dal romanzo medio degli anni sessanta alla giovane narrativa degli anni ottanta*, Milano, Mursia, 1990;

- R. Tantarri, *Oltre l'ideologia*, Napoli, Società editrice napoletana, 1984;
- R. Von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, a cura di E. De Boccard, Roma, Homerus, 1971-1972, 4 voll.;
- R. Vivarelli, *Fascismo e storia d'Italia*, Bologna, Il Mulino, 2008;
- R. Zangrandi, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo. Contributo alla storia di una generazione*, Milano, Feltrinelli, 1962.

2) Testi

- V. Brocchi, *La coda del diavolo. Novelle*, Milano, Mondadori, 1930;
- Id. *La bottega degli scandali*, Milano, Treves, 1926;
- Id., *Gli occhi limpidi*, Milano, Mondadori 1930
- Id., *Il rovelto in fiamme*, Milano, Mondadori, 1934;
- Id., *Il volo nuziale*, Milano, Mondadori, 1932;
- Id., *Il tramonto delle stelle*, Milano, Mondadori, 1938;
- Id., *I tempi del grande amore*, Milano, Mondadori, 1944;
- Id., *Mamma*, Torino, SEI, 1959;
- E. De Boccard, *Donne e mitra*, Roma L'Arnia, 1950;
- Id. (prefazione di), *Processo di Sculacciabuchi e Ifigonia. Saggio*, Roma, Homerus, 1971;
- Id., *Dizionario della letteratura erotica. Le opere e gli autori*, Milano, Playmen, 1977;
- Id., *Le donne non ci vogliono più bene*, introduzione di G. de Turris, Andria, Sveva, 1995;
- Id., *Il passo dei repubblicani*, Firenze, Le lettere, 2006;
- A. Elkann, *Il tuffo*, Milano, Mondadori, 1981;
- Id., *Vita di Moravia*, Milano, Bompiani, 1990;
- Id., *Rotocalco*, Milano, Bompiani, 1991;
- Id., *Piazza Carignano*, Milano, Bompiani, 2002;
- A.M. Fabbri [L. Preti], *Giovinezza giovinezza*, Milano, Mondadori 1964;
- G. Mormino, *Ritratti di autori, ventisei ritratti di scrittori e artisti. Due saggi su Pascoli e Verga*, Milano, Ceschina, 1961;
- L. Preti, *I miti dell'Impero e della razza nell'Italia degli anni Trenta*, Roma, Opere nuove, 1965;
- Id., *Un ebreo nel fascismo*, Milano, Rusconi, 1974;
- Id., *Romanzo del 18 aprile*, Milano, Mondadori, 1992;
- G. Rimanelli, *Tiro al piccione*, Milano, Mondadori, 1953;
- U. Scazzocchio, *Uomini e donne solamente*, Bologna, Cappelli, 1974;
- D. Sanzò, *Il fascismo e gli ebrei*, Roma, Trevi, 1973;
- M. Santoro, *Civiltà letteraria italiana del XX secolo (1860-1970)*, Firenze, Le Monnier, 1976;
- G. Soavi, *Un banco di nebbia*, Milano, Longanesi, 1955.

Capitolo 7. Il romanzo dell'«ebreo errante». L'ebreo diasporico fra levantinismo e cosmopolitismo

1) Studi

- G.B. Angioletti, G. Antonini, *Narratori italiani d'oggi*, Firenze, Vallecchi, 1943;
- M. Apollonio, *Letteratura dei contemporanei (cronaca – testi – saggi)*, Brescia, "La Scuola", 1956;
- G. Aveni, *Oggi, domani e mai*, «Pegaso», IV, 10, ottobre 1932, p. 494;
- G. Baldini, *Panzini (saggio critico)*, Brescia, Morcelliana, 1941;
- A. Bocchelli, *Scrittori d'oggi*, «Nuova Antologia», LXVIII, 1463, 1° marzo 1933, pp. 115-119;
- A. Dosi Barzizza, *Invito alla lettura di Bacchelli*, Milano, Mursia, 1986;
- M. Battilana, *Venezia elemento letterario. Strategie di assimilazione in James, Mann, Proust*, Firenze, Olschki, 1987 R. Calimani, *Storia dell'ebreo errante*, Milano, Rusconi, 1987;
- N. Borsellino, W. Pedullà (a cura di), *Storia generale della letteratura italiana*, vol. 12: *Sperimentalismo e tradizione del nuovo*: S, Milano, Motta, 1999;

- A. Castaldini, *Tradizioni ebraiche in Italia*, Milano, Ancora, 1999;
- E. Clerico, *Polilinguismo nei romanzi torinesi di Fruttero & Lucentini*, «Studi Piemontesi», XXXIV, 1, giugno 2005, pp. 15-26;
- G. De Donato e V. Gazzola Stacchini (a cura di), *I best seller del ventennio. Il regime e il libro di massa*, con saggi di T. Achilli *et al.*, Roma, Editori Riuniti;
- G. De Rienzo, *Alfredo Panzini*, Milano, Mursia, 1968;
- E. Falqui, *Novecento letterario italiano*, vol. IV, Firenze, Vallecchi, 1970;
- E. Fintz Manasse (a cura di), *L'ebreo errante. Metamorfosi di un mito*, Milano, Cisalpino, 1993;
- F. Flora, *Storia della letteratura italiana*, vol. 5, Milano, Mondadori, 1947
- E. Grassi (a cura di), *Alfredo Panzini nella cultura letteraria italiana fra '800 e '900*, Rimini, Maggioli, 1985;
- *La letteratura italiana. Storia e testi*, direttore C. Muscetta, vol. 9, t. 1: *Il Novecento (dal decadentismo alla crisi dei modelli)*, a cura di F. Angelini *et al.*, Bari, Laterza, 1976,
- A. Licari, R. Maccagnani, L. Zecchi, *Letteratura esotismo colonialismo*, saggio introduttivo di G. Celati, Bologna, Cappelli, 1978;
- G. Mariani, M. Petrucciani (diretta da), *Letteratura italiana contemporanea*, vol. 3: *Il Novecento*, Roma Lucarini, 1982;
- C. Masotti, *Uno scrittore nel tempo. Bibliografia di Riccardo Bacchelli*, Firenze, Le Lettere, 2001;
- M. Massenzio, *La passione secondo l'ebreo errante. I mitici itinerari del testimone vivente*, Macerata, Quodlibet, 2007;
- G. Padovani, *Il giallo, il gotico, il fantastico nella narrativa di Fruttero & Lucentini*, «Problemi», 84, gennaio-aprile 1989, pp. 82-96;
- M. Pagliara, *Il romanzo coloniale. Tra imperialismo e rimorso*, Bari, Laterza, 2001;
- G. Piovene, *Recensione ad Agenzia Abram Lewis di A. Segre*, «Pan», II, 4, aprile 1934, pp. 785-787;
- E. Re, *Contributo alla storia dell'«Ebreo errante» in Italia*, «Giornale storico della letteratura italiana», XXX, 180, 1912, pp. 383-398;
- *Riccardo Bacchelli, lo scrittore, lo studioso. Atti del Convegno di studi (Milano, 8-10 ottobre 1987)*, Modena, Mucchi, 1990;
- M. Saccenti, *Riccardo Bacchelli*, Milano, Mursia, 1973;
- U. Silva, *Alfredo Segre, una difficile ricerca d'identità*, «Studi Novecenteschi», XXIII, 52, dicembre 1996, pp. 271-296;
- L. Sposito, *Mal d'avventura. La storia di Mario Appellius, viaggiatore irrequieto, giornalista e avventuriero, fascista per caso*, Milano, Sperling e Kupfer, 2002;
- G. Straniero, M. Barletta, *Lucentini & Lucentini. Profilo di un artigiano della letteratura*, Torino, Lindau, 2004;
- K. Theweleit, *Fantasie virili*, traduzione di G. Cospito, Milano, Il Saggiatore, 1997;
- G. Tomasello, *L'Africa tra mito e realtà. Storia della letteratura coloniale italiana*, Palermo, Sellerio, 2004;
- M. Vitale, *Riccardo Bacchelli. Lo scrittore, lo studioso*, Modena, Mucchi, 1987;
- Id., *Sul fiume reale. Tradizione e modernità nella lingua del "Mulino del Po" di Riccardo Bacchelli*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.

2) Testi

- M. Appellius, *Da mozzo a scrittore (attraverso il mondo)*, Milano, Mondadori, 1934;
- Id., *Parole dure e chiare*, Milano, M&B, 1999;
- R. Bacchelli, *Notizie ultramontane*, «La Ronda», II, maggio 1920, pp. 377-384;
- Id., *Il raddomante*, Milano, Rizzoli, 1951;
- Id., *Italia per terra e per mare. Capitoli di viaggio*, Milano, Rizzoli, 1952;
- Id., *Oggi, domani e mai*, Milano, Mondadori, 1961;
- Id., *Secondo viaggio in Grecia*, Milano, Ricciardi, 1963;
- Id., *La città degli amanti*, Milano, Mondadori, 1966,;
- Id., *Il diavolo al Pontelungo*, Milano, Mondadori, 1994;

- F. Cialente, *Ballata levantina*, Milano, Feltrinelli, 1961;
- F. Coen, *Quel che vide il Mât Cùssi*, Genova, Marietti, 1992;
- G. Dal Sillaro, *L'ebreo errante*, Milano-Sesto san Giovanni, Società Editrice Milanese, 1911;
- A. D'Ancona, *La leggenda dell'ebreo errante*, «Nuova Antologia», XXIII, 19, 1 ottobre 1880, pp. 413-427;
- C. Fruttero, F. Lucentini, *Il libro dei nomi di battesimo*, Milano, Mondadori, 1969;
- Id., *L'amante senza fissa dimora*, Milano, Mondadori, 1986;
- A. Graf, *Una sosta dell'ebreo errante*, in id., *Poemetti Drammatici*, Milano, Treves, 1905;
- S. Israel, *Con le radici in cielo*, Genova, Marietti, 2007;
- G. Milanesi, *Cuccioli spersi (romanzo del Nilo, del Fusi-Yama e del dollaro)*, Roma, Stock, 1925;
- Id., *Kaddish. Il romanzo d'Israele*, Milano, Mondadori, 1948;
- S. Morpurgo, *L'ebreo errante in Italia*, Firenze, Libreria Dante, 1891;
- A. Nucci, *Leon Davidson, ebreo*, Roma, Carucci, 1979;
- A. Panzini, *Io cerco moglie!*, Milano, Treves, 1924;
- Id., *Il diavolo nella mia libreria*, Milano, Mondadori, 1926;
- Id., *Signorine*, Milano, Mondadori, 1926;
- Id., *La vera istoria dei tre colori*, Milano, Mondadori, 1926;
- Id., *La lanterna di Diogene*, Milano, Treves, 1927;
- Id., *Legione decima. Romanzo fra l'anno XII dell'età fascista e l'anno 59 a.C.*, Milano, Mondadori, 1934;
- Id., *Romanzi d'ambo i sessi*, Milano, Mondadori, 1941;
- Id., *La bella storia di Orlando innamorato e poi furioso*, Milano, Mondadori, 1943;
- Id., *La pulcella senza pulcellaggio*, Milano, Mondadori, 1949;
- Id., *Viaggio con la giovane ebrea*, Milano, Mondadori, 1955;
- Id., *Il padrone sono me*, Milano, a cura di G. Magni, Mondadori, 1985;
- G. Papini, *Il tragico quotidiano e il pilota cieco*, Firenze, Vallecchi, 1927;
- Id., *Giudizio universale*, Firenze, Vallecchi, 1957;
- Id., *Prose morali*, Milano, Mondadori, 1959;
- Id., *Tutte le opere*, vol. IX: *Ritratti e autoritratti*, Milano, Mondadori, 1963;
- Id., *Un uomo finito*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1994;
- Id., *Gog*, prefazione di E. Siciliano, Firenze, Giunti, 1995;
- C. Ricci, *L'ebreo errante*, disegni di Lionne, incisioni del prof. Ballarini, Roma, Voghera, 1899;
- A. Segre, *Agenzia Abram Lewis*, Milano, Mondadori, 1934;
- Id., *Toscanini. The First Forty Years*, «The Musical Quarterly», XXXIII, 2, April 1947, pp. 149-177;
- *La vera leggenda dell'ebreo errante (Isacco Lachedem), tratta dai documenti più autentici colle maravigliose avventure di Ponzio Pilato*, Milano, Guigoni, 1897;
- A. Vigevani, *Estate al lago*, Milano, Feltrinelli, 1958;
- Id., *Le foglie di San Siro*, Milano, Rizzoli, 1962;
- Id., *Un certo Ramondès*, Milano, Feltrinelli, 1966;
- Id., *Il grembiule rosso*, Milano, Mondadori, 1975;
- Id., *Fata morgana*, Milano, Mondadori, 1978;
- Id., *All'ombra di mio padre*, Milano, Mondadori, 1984;
- Id., *Un'educazione borghese*, Milano, Rusconi, 1987;
- Id., *La breve passeggiata*, Milano, Rusconi, 1993;
- Id., *Due nomi per Charlie*, Venezia, Marsilio, 1995;
- Id., *Lettera al signor Alzheryan*, Palermo, Sellerio, 2005.

Capitolo 8. *Il romanzo d'«Israele». Giudei, zeloti e sabra in Eretz*

1) Studi

- D. Abignente e S. Tanzarella (a cura di), *Tra Cristo e Gandhi. L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della nonviolenza*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003;

- O. Almog, *The Sabra. The Creation of the new Jew*, translation by H. Watzman, Berkeley (California), University of California Press, 2009;
- E. Artico, L. Lepri (a cura), *Giuseppe Berto. La sua opera, il suo tempo*, Venezia, Marsilio, 1989;
- N. Ben-Yehuda, *The Masada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995;
- G.M. Bergamo, *Il mio Bacchelli*, Verona, Stamperia Valdonega, 1998;
- E. Castagna, *L'uomo di Uz. Giobbe e la letteratura del Novecento*, Milano, Medusa, 2007;
- L. Cozzi, *La storia di Urania e della fantascienza in Italia*, Roma, Profondo Rosso, 2006-2010, 4 voll.;
- P.-E. Dauzat, *Giuda. Dal Vangelo all'Olocausto*, Roma, Arkeios, 2008;
- A. Dieckhoff, *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993;
- A. Drago e P. Trianni, *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente ed Oriente*, Milano, Jaca Book, 2009;
- V. Fortunati, D. Fortezza, M. Ascari (a cura di), *Conflitti. Strategie di rappresentazione della guerra nella cultura contemporanea*, Roma, Moltemi, 2008;
- A. Fougère et C-H. Rocquet, *Lanza del Vasto, Pèlerin, patriarche, poète. 1901-1981*, Paris, Brouwer, 2003;
- P. Gibellini, N. Di Nino (a cura di), *La Bibbia nella letteratura italiana*, Brescia, Morcelliana, 2009;
- R. Guolo, *Terra e redenzione. Il fondamentalismo nazionalreligioso in Israele*, Milano, Guerrini e Associati, 1997;
- G. Harvey, *The True Israel. Uses of the name Jew, Hebrew and Israel in ancient Jewish Christian Literature*, Leiden, Brill, 1996;
- J.M. Hess, *Middlebrow Fiction and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford (California), Stanford University Press, 2010
- G. Israel, *Il fascismo e la razza. La scienza italiana e le politiche razziali*, del Regime, Bologna, Il mulino, 2010;
- A.T. Levenson, *The Making of Modern Jewish Bible. How Scholars in Germany, Israel, and America Transformed an Ancient Text*, Plymouth (UK), Rowman & Littlefield Publishers, 2011;
- P. Marangon, *Il modernismo cent'anni dopo. Cultura religiosa e paradosso cristiano nel "Santo" di Antonio Fogazzaro*, Bologna, EDB, 2005;
- G. Padovani, *Franco Enna. Esperienze culturali e itinerari creativi di un maestro del giallo italiano*, Enna, Papiro Editrice, 1995;
- F. Parmeggiani, *Lo spessore della letteratura. Presenze neotestamentarie nella narrativa italiana degli anni Sessanta e Settanta*, Ravenna, Longo, 2007;
- S. Petersen, *"Zerstört die Werke der Weiblichkeit". Maria Magdalena, Salomè und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*, Leiden, Brill, 1999;
- G. Petrocchi, *Poesia e tecnica narrativa*, Milano, Mursia, 1965;
- S. Piccolo Paci, *Le vesti del peccato. Eva, Salomè e Maria Maddalena nell'arte*, Milano, Ancora, 2003;
- S. Quasimodo, *Il poeta a teatro*, a cura di A. Quasimodo, introduzione di R. De Monticelli, Milano, Spirali, 1984;
- G. Ramella, *La religiosità di Riccardo Bacchelli*, Torino, Centro Pannunzio, 2009;
- E. Salerno, Mossad base Italia. *Le azioni, gli intrighi, le verità nascoste*, Milano, Il Saggiatore, 2010;
- M. Samuels, *Inventing the Israelite. Jewish Fiction in Nineteenth-Century France*, Stanford (California), Stanford University Press, 2010;
- S. Sofer, *Zionism and the Foundations of Israeli Diplomacy*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press, 1998;
- P. Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2004;
- S. Torresani, *Il teatro italiano negli ultimi vent'anni (1945-1965)*, Cremona, Mangiarotti, 1965;
- D. Vigne, *La relation infine. La philosophie de Lanza del Vasto*, Paris, Cerf, 2008;
- Y. Yadin, *Masada. La fortezza di Erode e l'ultima difesa degli Zeloti*, Bari, De Donato, 1968;
- B. Westphal, *Roman et Évangile. Transposition de l'Evangile dans le roman européen contemporain*, Limoges, PULIM, 2004;
- T.R. Wright, *The Genesis of Fiction. Modern Novelists as Biblical Interpreters*, Burlington (Vermont), Ashgate Book, 2007.

2) Testi

- B. Alberti, *Vangelo secondo Maria*, Milano, Mondadori, 1979;
- Id., *Dispetti divini*, Venezia, Marsilio, 1989;
- G.B. Angioletti, *Giobbe uomo solo*, Milano, Bompiani, 1955;
- R. Bacchelli, *Il pianto del figlio di Lais. Storia di un antico amore*, Milano, Garzanti, 1945;
- Id., *Lo sguardo di Gesù*, Milano, Garzanti, 1948;
- Id., *L'alba dell'ultima sera*, Milano, Garzanti, 1949;
- Id., *Il figlio di Stalin*, Milano, Mondadori, 1963;
- Id., *L'incendio di Milano*, Milano, Rizzoli, 1963;
- Id., *Lettture della Bibbia*, «Lettture», XXVII, 11, novembre 1972, pp. 783-786;
- G. Berto, *La gloria*, Milano, Mondadori, 1978;
- M. Brelich, *Il navigatore del diluvio*, Milano, Adelphi, 1979;
- V. Buonassisi, *Un uomo e una donna in Israele*, prefazione di G. Gramigna, Milano, Martello, 1969;
- T. Catani, *Gli ariani (romanzo storico-religioso)*, Firenze, Libr. Calsanziana, 1919;
- C. Còcciolli, *Davide*, Milano, Rusconi, 1976;
- Id., *Documento 127*, Firenze, Club degli autori, 1970;
- Id., *Le case del lago*, Milano, Rusconi, 1980;
- D. Cuono, *Giuditta (romanzo storico)*, Napoli, P. Federico e G. Ardia, 1923;
- T. Dainotti, *Tempo di amare*, Genova, Sabatelli, 1976;
- F. Enna, *L'uomo dell'Haganah*, Torino, SEI, 1977;
- G.G. Franco, *Tigranate (racconto storico dei tempi di Giuliano l'Apostata)*, Napoli, Tasso, 1868, 4 voll.;
- Id., *Al domani del diluvio (racconto preistorico)*, Roma, tipografia Artigianelli di S. Giuseppe, 1893;
- A. Frezza, *I giorni dell'inganno*, Napoli, Pironti, 1990;
- G. Galigani, *Blindati nel Sinai*, Perugia, Umbria editrice, 1976;
- T. Herzl, *"Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen". Eine Text-Bild-Monographie*, herausgegeben von J. H. Schoeps, Wien, Brandstätter, 1995;
- G. Lanza del Vasto, *Giuda*, Milano, Jaca Book, 1990;
- P. Levi, *Ritratto di provincia in rosso*, Milano, Rizzoli, 1975;
- G. Limentani, *Il grande seduto*, Milano, Adelphi, 1979;
- U. Mioni, *Rachele (romanzo storico)*, Alba, Pia Società San Paolo, 1930;
- Id., *Marco (romanzo storico del primo secolo)*, Alba, Pia Società San Paolo, 1932;
- R. Pazzi, *Vangelo di Giuda*, Milano, Garzanti, 1989;
- E. Polito, *Il ragazzo del Sinai*, Fasano (BA), Schena, 1976;
- V. Spagnuolo, *L'oro di Giuda*, Milano, Gastaldi, 1955;
- G. Valori, *Il romanzo di Giuda*, Roma, Stella, 1943;
- V. Zabolinskij (Altalena), *Samson Nazorej*, Berlin, Slowo, 1927;
- B. Tacconi, *Il medico di Gerusalemme*, Milano, Mondadori, 1978;
- Id., *Masada*, Milano, Mondadori, 1980;
- Id., *Salomè*, Milano, Mondadori, 1983;
- T. Zaninetti, *La breve estate di Giuda*, Milano Convivio Letterario, 1968;
- F. Ulivi, *Trenta denari*, Milano, Rusconi, 1986.

Capitolo 9. Il romanzo dell'«ebreo vinto». Alberto Lecco e il realismo tragico novecentesco

1) Studi

- G. Amoroso, *Narrativa italiana, 1984-1988*, Milano, Mursia, 1989;
- J. Golomb, *Nietzsche e Sion. Motivi nietzschiani nella cultura ebraica di fine Ottocento*, traduzione e postfazione di V. Pinto, Firenze, Giuntina, 2006;
- E. De Luca, *Alzaia*, Milano, Feltrinelli, 1997;

- G. Manacorda, *Letteratura italiana d'oggi (1965-1985)*, Roma, Editori Riuniti, 1987;
- G. Mariani e M. Petrucciani (sotto la direzione di), *Letteratura italiana contemporanea*, vol. IV, t. I (*Il Novecento*), Roma, Lucarini 1979;
- G. Massara, *Americani. L'immagine letteraria degli Stati Uniti in Italia*, Palermo Sellerio, 1984;
- G. Rimanelli, *Il mestiere del furbo. Panorama della narrativa italiana contemporanea*, Milano, Sgurd, 1959;
- J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione di G. Del Bo, revisione e cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano, Il Saggiatore, 2008;
- L. Weinberg, *Il sale della terra. Può l'Ebraismo oggi dare ancora qualcosa al mondo?*, prefazione di E. Guagnini, Empoli (FI), Ibiskos, 2000;
- Id. (a cura di), *L'unità d'Europa. Storia di un'idea*, prefazione di F. Colombo, Empoli (FI), Ibiskos, 2000.

2) Testi

- A. Lecco, *Anteguerra. Storia di due famiglie*, Milano, Edizioni di scienze e arti, 1955;
- Id., *Un'estate d'amore*, Roma, Carucci, 1958;
- Id., *Prima del concerto*, Roma, Carucci, 1961;
- Id., *I quindici*, Roma, Canesi, 1963;
- Id., *Tradotto in Italia il norvegese Tarjei Vesaas*, «L'Europa letteraria», 20, luglio-settembre 1963, pp. 246-248;
- Id., *Vieni notte!*, Milano, Ceschina, 1963;
- Id., *Mia America Judith*, Roma, Carucci, 1968;
- Id., *L'incontro di Wiener Neustadt*, Milano, Mondadori, 1978;
- Id., *Don Chisciotte in America*, Milano, Mondadori, 1979;
- Id., *L'ebreo*, Roma, Città Armoniosa, 1981;
- Id., *I racconti di New York*, Torino, SEI, 1982;
- Id., *La città grida*, Roma, Lucarini, 1985;
- Id., *Don Chisciotte ebreo ovvero l'identità conquistata. Saggi letterari e cinematografici su ebraismo e antisemitismo*, Roma, Carucci, 1985;
- Id., *Ester dei miracoli*, Genova, Marietti, 1986,;
- Id., *La vera storia di Baby Moon*, Bari, Bracciodieta, 1988;
- Id., *Il cantore muto. Sono stati gli ebrei liberi di raccontare se stessi? Dello scrivere di cose indimenticabili e incomunicabili (seminario tenuto a Lecce nel febbraio-marzo 1988)*, Milano, Spirali, 1989;
- Id., *La casa dei due fanali. Cronaca di una passione*, Milano, Spirali/Vel, 1991;
- Id., *L'uomo del libro*, notizia di W. Mauro, Roma, Città Armoniosa, 1991;
- Id., *La morte di Dostoevskij (Quel giorno di dicembre di sette anni fa)*, Milano, Spirali 1994; id., *I buffoni*, Milano, Spirali, 1998.

Conclusioni

- A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, Il Mulino, 1988.

Altri romanzi scritti da autori non ebrei in l'elemento ebraico è protagonista o fortemente presente (1918-1992)*

- Giuseppe Antonio Borgese, *Rubè*, Milano, Treves, 1921
- Ugo Mioni, *La ridda dei milionari*, Alba, Scuola tipografica, 1922
- R. Bacchelli, *La città degli amanti*, Milano, Ceschina, 1929;
- A. Cavallini, *L'ebreo e il pittore di Madonne*, Milano, Bolaffio, 193?
- Angelo Gatti, *Ilia ed Alberto*, Milano, Mondadori, 1923
- Alberto Albertini, *Creso*, Milano, Mondadori, 1948
- Giuseppe De Pasquale, *La fanciulla ebrea. Una storia vera in una fiaba d'Oriente*, Catania, Paoline, 1955
- Oddone Beltrami, *Il quarto Michele*, Milano, Mondadori, 1956
- Oddone Beltrami, *La pietra d'inciampo*, Milano, Ceschina, 1956
- Enzo Bettiza, *Il fantasma di Trieste*, Milano, Longanesi, 1958
- Clemente Fusero, *Il romanzo di Modigliani*, Varese, Dall'Oglio, 1958
- Wanda Lamberti, *L'albero di Giuda*, Milano, Gastaldi, 1960
- Fausta Cialente, *Cortile a Cleopatra*, Milano, Feltrinelli, 1962
- Franco Palmieri, *Le pecore nere*, Milano, Rizzoli, 1964
- Iolena Baldini, *L'Innamorata*, Milano, Mursia, 1965
- Laura Conti, *La condizione sperimentale*, Milano, Mondadori, 1965
- Francesco Burdin, *Scomparsa di Eros Sermoneta*, Milano, Rizzoli, 1967
- Giovanni Nocentini, *Rabbi*, Milano, Todariana, 1971
- Fulvio Tomizza, *La città di Miriam*, Milano, Mondadori, 1972
- Guido Ceronetti, *Aquilegia*, Milano, Rusconi, 1973
- Lucio Ceva, *Asse pigliatutto. Memorie 1937-1943 del nob. gen. Trionza di Rondissone*, Milano, Mondadori, 1973
- Franco Palmieri, *Il vortice azzurro*, Milano, Rizzoli, 1973
- Mario Monti, *Il nascondiglio*, Milano, Longanesi, 1975
- Carlo Sgorlon, *Regina di Saba*, Milano, Mondadori, 1975
- Anna Ventura, *La strada ebrea*, Lanciano, Carabba, 1975
- Fausta Cialente, *Le quattro ragazze Wieselberger*, Milano, Mondadori, 1976
- Giuseppe Farinelli, *Tutta la vita a piedi*, Milano, Istituto propaganda libraria, 1977
- Francesco Burdin, *Antropomorfo*, Padova, Marsilio, 1979;
- Mario Brelich, *Il navigatore del diluvio*, Milano, Adelphi, 1979;
- Id., *Il sacro amplesso*, Milano, Adelphi, 1980;
- Luce D'Eramo, *Deviazione*, Milano, Mondadori, 1980
- Fulvio Tomizza, *L'amicizia*, Milano, Rizzolini, 1980
- Paolo Vittorelli, *L'età della tempesta*, Milano, Rizzoli, 1981
- Lina Wertmüller, *La testa di Alvise su un piatto d'argento*, Milano, Rizzoli, 1981
- Aldo Todesco, *Gli Uscocchi*, Salerno, Galzerano, 1982
- Carlo Sgorlon, *L'armata dei fiumi perduti*, Milano, Mondadori, 1985
- Bruno Tacconi, *Ramsete e il sogno di Kadesh*, Milano, A. Mondadori, 1985
- Sandra Reberschak, *Il pensiero dominante*, Milano, Bompiani, 1986

* Questi elenchi comprendono i romanzi non analizzati o citati durante la tesi, pubblicati da autori italiani (ebrei e non ebrei) tra il 1917 e il 1992, dove il personaggio ebreo riveste i panni di protagonista o di figura rilevante dell'intreccio. La redazione di questo elenco è stata possibile grazie all'utilizzo della *Bibliografia italo-ebraica (1848-1977)* di Giorgio Romano, alle classificazioni della biblioteca della comunità ebraica di Torino "Emanuele Artom" e grazie a uno spoglio dei cataloghi cartacei e on-line di biblioteche e di case editrici. La lista non è definitiva, ma crediamo sia alquanto completa della realtà analizzata. Gli elenchi seguono una scansione cronologica e non alfabetica.

- Enzo Grasso, *Un amore giudeo*, Firenze, Firenze libri, 1987
- Andrea Molesini, *Quando ai veneziani crebbe la coda*, illustrazioni di Renata Meregaglia, Milano, Mondadori, 1989
- Luigi Preti, *Giovani di Mussolini*, Milano, Rusconi, 1990
- Fulvio Tomizza, *Fughe incrociate*, Milano, Bompiani, 1990
- Claudio Magris, *Un altro mare*, Milano, Garzanti, 1991
- Eriberto Storti, *La vendetta di Giuda*, Roma, Ellemme, 1991
- Mario Uderzio, *Serse re di Persia e la regina Ester. Un tentativo di sterminio del popolo ebraico*, Verona, Fiorini Editore, 1991

Altri romanzi italiani scritti da autori ebrei in l'elemento ebraico è protagonista o fortemente presente (1918-1992)

- Guido Lopez, *Il campo*, Milano, Mondadori, 1948
- Natalia Ginzburg, *Tutti i nostri ieri*, Torino, Einaudi, 1952
- Sandra Basilea, *Sei viva Anne?*, Bologna, Cappelli, 1956
- Mario Lattes, *La stanza dei giochi*, Milano, Ceschina, 1959
- Lorenza Mazzetti, *Il cielo cade*, Milano, Garzanti, 1961
- Giacoma Limentani, *In contumacia*, Milano, Adelphi, 1967
- Riccardo Calimani, *Una di maggio*, Venezia, Marsilio, 1975
- Natalia Ginzburg, *Sagittario*, Torino, Einaudi, 1975
- Mario Lattes, *Il borghese di ventura*, Torino, Einaudi, 1975
- Alberto Vigevani, *Il grembiule rosso*, Milano, Mondadori, 1975
- Mario Lattes, *L'incendio del Regio*, Torino, Einaudi, 1976
- Giuido Artom, *I giudici scomparsi*, Milano, Mondadori, 1977
- Alberto Vigevani, *Fata morgana*, Milano, Mondadori, 1978
- Silvano Arieti, *Il Parnàs*, traduzione di F. Saba Sardi, Milano, Mondadori, 1980
- Graziella Viterbi, *Sapori d'infanzia*, Milano, Il Successo, 1981
- Emilio Jona, *Un posticino morale*, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1982
- Alain Elkann, *Stella Oceanis*, Milano, Mondadori, 1983
- Saul Israel, *La leggenda del figlio del Re Horkham*, Milano, Adelphi, 1984
- Paolo Levi, *Il filo della memoria*, Milano, Rizzolini, 1984
- Alberto Vigevani, *All'ombra di mio padre*, Milano, Mondadori, 1984
- Aldo Rosselli, *A pranzo con Lukács*, Roma-Napoli, Edizioni Theoria, 1986
- Ferruccio Fölkel, *Racconto del 5744*, Pordenone, Studio Tesi, 1987
- Aldo Rosselli, *Il naufragio dell'Andrea Doria*, Milano, Bompiani, 1987
- Alberto Vigevani, *Un'educazione borghese*, Milano, Rusconi, 1987
- Alain Elkann, *Montagne russe*, Milano, Mondadori, 1988
- Maria Luisa Fargion, *Lungo le acque tranquille*, Firenze, Vallecchi, 1988
- Sandra Reberschak, *La ricognizione*, Milano, Bompiani, 1988
- Alberto Vigevani, *La casa perduta*, Milano, Rusconi, 1989
- Massimo Ottolenghi, *Il palazzo degli Stemmi*, Cavaler maggiore, Gribaudo, 1990
- Angela Bianchini, *Capo d'Europa*, Brescia, Camunia, 1991
- Alain Elkann, *Rotocalco*, Milano, Bompiani, 1991
- Giacoma Limentani, *Dentro la D*, Genova, Marietti, 1992

Vincenzo Pinto, *La terre retrouvée? Juif et nation dans le roman italien du XXe siècle*

Mémoire (Grenoble, 18 septembre 2012)

- L'objectif de la thèse est d'étudier le rapport entre «Juif» et «nation» dans le roman italien du XXe siècle à partir d'un événement historique précis: la déclaration Balfour de 1917. Celle-ci donnait aux Juifs le droit de créer un «foyer national Juif» en Palestine et d'y devenir progressivement l'ethnie majoritaire. La création d'un État ne se fera que trente ans plus tard. Une sorte de renoncement au principe de la déclaration Balfour ne se produira que dans les années quatre-vingt-dix, avec les accords d'Oslo. L'État d'Israël acceptera alors l'idée que dans le territoire de la Palestine mandataire puisse naître un État arabe-palestinien après la tentative avortée de 1948-49.
- L'histoire de la culture peut être étudiée par la source romanesque. Le roman ne va pas considérée comme une source secondaire, mais comme une des sources privilégiées de l'histoire contemporaine. Le roman a acquis un rôle très important à partir du XIXe siècle, quand il a été considéré le produit de «l'épopée bourgeoise moderne», le résultat de «la polyphonie dans le monde occidental» ou «l'entrée de la démocratie dans la littérature». Le roman est le genre littéraire moderne par excellence, car il représente la dissolution de l'unité du monde médiéval et la montée des consciences individuelles. Les protagonistes ne sont pas des héros vertueux ou personnages exceptionnelles, mais l'homme ordinaire tombé dans la vie quotidienne.
- L'image romanesque du juif est d'abord celle de la langue nationale. Les premiers travaux remontent à l'entre-deux-guerres et concernent le juif dans la littérature anglaise et allemande. La plupart des travaux ont analysé le juifs par des stéréotypes négatifs. Mais ces études manquent souvent d'un contexte historique plus large et souffrent d'un certain schématisme: le juif ressemble à l'autre par excellence de la culture occidentale. Les premiers travaux en italien ont été publiés par Andrew Canepa sur la littérature populaire du XIXe siècle. Dans les années quatre-vingt on a paru le travail psychanalytique de Stuart Hughes, limitée à les «majeurs» écrivains juifs italiens. Quelques années plus tard, nous avons l'essai littéraire de Lynn Gunzberg, qui a utilisé la catégorie d'aliénation pour la minorité juive italienne; le travail récent de Vincenzo Fasano a étudié les feuilletons dans l'Italie libérale, tandis que l'essai de Riccardo Bonavita a mis l'accent sur le racisme littéraire et sur la question juive au cours de XIXe et XXe siècle.
- Les spécialistes ont donné une dimension territoriale, nationale et communautaire à le problème littéraire, afin de préserver l'unité linguistique. Sauf Canepa, les autres spécialistes sont critiques de formation littéraire. Les historiens ont souvent considéré le roman comme une source de soutien, mais pas fondamental pour la compréhension des relations de l'homme et «l'esprit de l'époque». Je pense toutefois que la source romanesque peut traiter avec égale dignité les nœuds historiques et historiographiques, en particulier le relation entre les juifs et la nation dans la culture italienne du XXe siècle.
- Le choix du roman a été pris par les raisons suivantes: 1) le roman est un genre littéraire très populaire dans le XIXe et le XXe siècle; 2) il est suffisamment complexe pour refléter les problèmes et les angoisses de la conscience des lecteurs; 3) il est une source culturelle «haute» et «basse», c'est-à-dire il peut être pris en considération soit pour son valeur esthétique, soit pour son valeur sociologique; 4) le roman est le témoin culturel et spirituel d'une époque.
- Le but de notre thèse n'est pas la valorisation esthétique des romans ou sa réception «haute» ou «basse» pendant le XXe siècle, mais l'élaboration des consciences des personnages juifs à travers les différents stades et contextes historiques, sociaux et religieux, afin de

- comprendre la formation et la consolidation de l'imaginaire collectif individuel et ethnique.
- La relation entre Juif et nation, au point de vue historiographique, est la plus importante dans l'histoire contemporaine des juifs italiens. Les spécialistes des études juif-italiens ont résolu l'affiliation juive en termes «occidentalistes» (c'est-à-dire, les juifs sont considérés comme une communauté religieuse), mais ensuite du Holocauste ils ont soutenu la mémoire de la persécution en termes «orientalistes» (les juifs comme communauté nationale). Le titre de la thèse est le même d'un magazine sioniste français des années Trente. La question de la «terre retrouvée» fait référence à la formation ou non d'une conscience nationale juive dans les romans italiens à travers le retour à la terre, qui est au cœur de la tradition religieuse juive, et le processus de nationalisation parallèle du juif. Notre thèse c'est que on ne peut pas inclure l'identité des Juifs italiens du XXe siècle sans enquêter la relation avec la nation de référence. A ce but le roman est une source privilégiée pour comprendre les dynamiques sociales, culturelles et politiques.
 - Le chapitre d'ouverture présente le thème de la relation entre le Juif et de la nation italienne dans une perspective historique. L'histoire des juifs italiens avant de la persécution fasciste se déroule dans une interprétation apocalyptique de la guerre et les difficiles choix politiques et existentiels suivants: l'émigration, la «mémorialisation» de l'Holocauste, la politique de l'État d'Israël, le reflux individualistes des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, le réseau informatique du nouveau millénaire.
 - L'âge libéral est caractérisé par la sortie de la minorité juive des ghettos et la confrontation avec une vie lumière et laïque au niveau officiel, tandis que il y a encore une culture profondément rural, discriminatoire du point de vue religieux. L'historien des études anciennes Arnaldo Momigliano a parlé de «nationalisation parallèle» pour expliquer l'entrée des Juifs dans le nouvel État unitaire. D'autres chercheurs ont récemment parlé de «sous-culture» (Sorkin) ou d'«acculturation» (Myers) pour comprendre le dynamique intégrationniste. L'aspect le plus important est la création d'une «manière italienne» au judaïsme, caractérisée par une culture similaire dans l'élite politique, économique et cultural et par un processus d'assimilation assez marqué entre la riche bourgeoisie. La religion est un affaire privé, c'est-à-dire concerne le mariage et la famille.
 - La Première Guerre mondiale marque la première rupture dans l'histoire contemporaine des Juifs italiens, parce que il a commencé le procès de nationalisation forcée des masses italiennes et il a déterminé l'échec de l'individualisme libéral laïque. La «démocratisation» de la culture politique a entraîné l'explosion du populisme et la propagation d'une culture de ventre plutôt que de la raison, aussi bien que la récupération et la diffusion de l'image stéréotypée du juif «différent».
 - Le fascisme a été interprété selon deux grands courants historiographiques: un plus prudent s'appelle à la «primauté de la politique étrangère» dans les affaires internes (représenté par Renzo De Felice), et une plus progressive s'appelle à la «primauté de la politique intérieure» (représenté par Michele Sarfatti). La législation anti-juive et la persécution juridique et existentielle marquent la «fin» du rêve et l'échec d'assimilation de la «nationalisation juive».
 - Le deuxième après-guerre présente la reprise lente et progressive de l'Holocauste comme caractéristique de la mémoire juive italienne et la création d'une relation spéciale avec l'État d'Israël. La formation de l'identité juive est également marquée par une nouvelle relation avec la communauté d'appartenance et un discours public qui tend à souligner la singularité des juifs individuelles, qui souffrent des fluctuations du discours martyrologique de l'Holocauste et de la politique israélienne.

- Le chapitre deux raconte les écrivains et les ouvrages consacrés à "l'intégration nationale" entre les années vingt et trente du XXe siècle. L'œuvre centrale c'est "Jom Hakippurim" par Giuseppe Morpurgo (1924).
 - Au début du XXe siècle apparaît dans la scène littéraire italienne le roman bourgeois juif. Contrairement au feuilleton du XIXe siècle, ce roman ne propose pas le Juif anémique ou exceptionnel, mais il le représente comme un sujet avec son individualité, conscience et dignité.
 - Le thème principal de ce roman est l'intégration nationale des juifs appartenant à la classe moyenne supérieure, qu'ils courent le péril de l'exogamie et de la conversion. Ces thèmes, d'abord parus dans les magazines juives italiennes («Il Corriere Israelitico» e «Il Vessillo Israelitico»), ont ensuite trouvé sa place dans la production littéraire de consommation.
 - Il y a trois romans «précurseurs» de ce filon: «I Moncalvo» par Enrico Castelnuovo (nommé le «roman de la dégénérescence juive»), «Il labirinto» par Virgilio Brocchi (le roman d'amour moderne) et «Israel» par Ernesto David Colonna (le roman de la renaissance juive).
 - Le roman le plus important de ce courant est «Jom-Hakippurim» (Les expiateurs) par Giuseppe Morpurgo, qui suggère le conflit entre le juif profane et déraciné (Giorgio) et le juif orthodoxe (Gabriele): le premier signe un mariage mixte malheureux, le second émigré en *Eretz Israël*. Le dilemme entre l'assimilation et l'intégration est au cœur de la politique culturelle de «Israël», hebdomadaire publié à Florence entre les deux guerres.
 - D'autres romans de ce genre ont les mêmes problèmes: «Schemagn Israël» par Luigi di San Giusto raconte la difficile coexistence entre judéité et italianité à Trieste pendant la première année de guerre. «Shylock senza maschera» par Graziadio Foà propose la figure d'un jeune juif idéaliste qu'incarne l'idéal d'un progrès universel de l'homme sous les auspices d'Israël.
 - «Il mare e la vela» par Clarice Tartufari présente plutôt une crise de conscience d'un juif moderne et un prêtre moderniste à Rome d'après-guerre.
 - «Il Signore è il nostro Dio» par Betta Isas présente encore la crise de conscience d'une vieille juive laïque et agnostique face à des événements de la Première Guerre mondiale.
 - «Ebrei» par Mario Puccini marque en quelque sorte la fin de ce filon. Renvoie toujours les dilemmes de l'identité juive à travers la «nationalisation des masses» et la guerre.
-
- Le chapitre trois se concentre sur la littérature populaire anti-juive et anti-sémite des années trente et quarante (l'ère fasciste). Les racines des romans anti-juifs sont les feuilletons du XIXe siècle, où le Juif est le caractère négatif par excellence.
 - Les romans parus pendant le deuxième décennie fasciste sont apparentée avec le genre feuilletoniste, même s'ils tendent à voir le juif seulement comme un caractère exclusivement négative, anémique, "mauvais", sans patrie, source de destruction, perversion et dégénérescence. Le juif anémique n'est plus dans le ghetto, mais il est homme de monde: il peut se déguiser, est invisible, sauf que pour ses valeurs négatives.
 - L'archétype du juif anémique est le banquier Lind de Mario Carli et le juif errant de Giovanni Papini. Dans «Tutto per l'oro» par Ugo Mioni le juif est une personne physique et un esprit matérialiste qui cherche à détruire la société chrétienne italienne. Dans «Russia e Israele» par Maria Magda Sala et «L'esagramma» par Lino Cappuccio, le juif est le subversif de tradition bolchevique, qui cherche à se venger de la «punition» religieuse et politique à travers des armes de l'intrigue et de la séduction. «Lilith» et «Il paradiso terrestre» par Salvator Gotta se concentrent sur le thème de la femme juive fatale, qui ne peut pas établir une relation amoureuse durable avec un enfant de la terre chrétienne italien. «Il cuore a destra» par Gian Paolo Callegari se joue sur le thème du spéculateur juif

ambitieuse d'origine mittel-européen. «L'avvoltoio sul nido» par Ruffillo Ugucioni se déroule pendant la révolution bolchevique. Le détective antisémite allemand Schurke par Romualdo Natoli transmet la conspiration juive contre l'Europe chrétienne pendant la Seconde guerre mondiale.

- Le chapitre quatre analyse la production romanesque de l'avant-garde littéraire juive italienne du XXe siècle, c'est-à-dire les écrivains juifs consacrés à la crise de la subjectivité contemporaine: Adriano Grego, Giorgio Bassani, Giorgio Voghera, Antonio Debenedetti et Roberto Vigevani.
 - Contrairement à la littérature de consommation, la soi-disant grande littérature juive contemporaine a traité à un niveau le plus profond les angoisses du sujet juif du XXe siècle, qui à été jeté dans un monde sans signification. Il y a deux grands pères spirituels de cette tendance: le «juif inepte» de Italo Svevo et «l'homme indifférent» de Alberto Moravia. Les personnages de cette ligne cherchent de toutes les manières de se faire une place stable et durable dans le monde, mais ils parviennent à une hypertrophie de leur conscience.
 - «Remo Maun avvocato» par Adriano Greco présente les angoisses d'un jeune juif sans Super Ego, qu'il éprouve la misère morale de sa conscience dans l'Italie fasciste des années trente. Indifférent, ennuyé et décentré c'est le juif bourgeois de Grego.
 - Les quatre romans de Giorgio Bassani («Gli occhiali d'oro», «Il giardino dei Finzi-Contini», «Dietro la porta» e «L'airone») avancent des dynamiques psychologiques similaires, même si les personnages sont privés de ce nihilisme d'acte libre de Maun. Leur diversité finira par alimenter un refuge nostalgique dans un temps immobile, archétypique et mort.
 - «Il Segreto» de Giorgio Voghera développe les thèmes psychanalytiques dans le journal d'un jeune juif intelligente, qu'il manque de qualités e qu'il mènera une anonyme existence professionnel sans le couronnement de l'amour idéal.
 - «La fine di un addio» et «Se la vita non è vita» par Antonio Debenedetti jouent encore sur les tares psychologiques des juifs intelligents et montre toutes les limites du culte de l'intelligence dans une société brutale et matérialiste.
 - «Mansholt Levy» et «Il principio della piramide» de Roberto Vigevani ont utilisé les perspectives et les surréalité kafkaïens dans le roman italien du XXe siècle, mais aussi ici règne la défaillance de la conscience face à la vie.
-
- Le chapitre cinq met l'accent sur la persécution des juifs et sur les diverses formes romanesques entre les années quarante et quatre-vingt du XXe siècle. Le valeur littéraire des ces œuvres c'est ne pas élevé, sauf les cases de "La Storia" par Elsa Morante et "Se non ora, quando?" par Primo Levi.
 - Le genre romanesque consacré à la persécution des juifs est certainement le plus connu, mais encore le plus problématique. Il entre en collision et concurrence avec le problème de la "narrabilité" d'Auschwitz et la déshumanisation des juifs menée par les nazis. En deuxième lieu, il y a un certain nombre de journaux et de témoignages de survivants, qui rendent difficile de créer une vraie fiction sur l'Holocauste. Les romans ont deux structures: 1) les antécédents, la captivité et le retour à la vie, 2) vie-mort, avant-guerre-guerre, liberté-persécution. Dans le premier cas, l'expérience de la déportation devient partie intégrante d'une plus grande prise de conscience par le juif, dans le deuxième l'holocauste témoigne une nouvelle alliance avec le divin ou une nouvelle vie sociale.
 - Les premières représentations de l'Holocauste ont été publié entre les années quarante et soixante. Ils font partie de la littérature de consommation. «I campi della morte» par Giancarlo Ottani racontent l'expérience tragique de la déportation par un juif israélien

vivant en Italie, mais qui survit grâce à sa force de volonté. «Lisetta» par Enrico Pea présente l'amour d'un jeune juif et une jeune fille chrétienne pendant la Seconde Guerre mondiale, aboutissant à la maturation des protagonistes. «Mosè e il cavalier Levi» par Pitigrilli c'est la amère réalisation d'un viveur assimilé, survivant face à l'Holocauste, mais qui ne voit pas d'autre choix entre la conversion au christianisme ou la perpétuation du ghetto spirituel. «Ha-Tikwa» par Gina Formiggini raconte l'histoire d'une jeune fille juive et sa famille à travers deux guerres mondiales et la naissance de l'État d'Israël.

- Des années cinquante il y a eu une production fictive de consommation plus détachée et élaborée sur la persécution juive. «L'ebrea» Neda Naldi est le remake d'un pièce théâtrale qui voit un juif persécuteur et une chrétienne victime de la persécution. «La gabbia» par Annamaria Borgonovo est un ménage à trois en Allemagne à la fin des années trente, où la jeune fille juive représente la pureté et l'innocence face à la dégénérescence nazi. «Epilogo di un genocidio» par Filippo Bonanno raconte l'histoire d'une famille juive de Rome: le père meurt déporté, tandis que les enfants renaissent en Israël. «La notte matrigna» par Enzo Siciliano renvoie les aventures d'une femme juive allemande et les effets de la dégénérescence morale et politique bourgeoise. «Benito e il mostro» par Luca Desiato présente le thème de la construction de la monstruosité par la culture populaire et la fin tragique d'un jeune amour. «Devozione» par Giorgio Chiesura raconte le thème du retour des survivants et la coexistence impossible avec horreur.
- «La Storia» par Elsa Morante, l'un des principaux romans historiques italiens du XXe siècle, raconte les aventures des «vaincus» à travers les yeux de deux personnages juifs: Ida et Davide. La violence originaire d'un soldat allemand ouvre les événements du roman, qui raconte la survivance pendant la guerre et le naufrage après la guerre. L'holocauste n'est pas seulement un événement historique, mais aussi métaphysique et ontologique, parce-qu'il représente la «longa manus» de l'histoire sur les destins des vaincus.
- «Se non ora, quando?» c'est le seul roman par le grand témoin de la Shoah. Il y a un changement du lieu et de perspective: nous sommes en Europe orientale, où un groupe de partisans juifs fuyant les persécutions nazies et de la résistance communiste est arrivé en Italie pour émigrer en Israël. Dans l'ancienne et nouvelle terre promise ils pourront trouver une nouvelle maison spirituelle et physique.
- Le chapitre six analyse la figure du juif fasciste à travers cinq romans publiés dans les années soixante et quatre-vingt. Tous les personnages ne sont pas destinés à survivre à la «mort de la patrie» du Risorgimento italien, c'est-à-dire la trahison de l'émancipation juive.
- Ce filon romanesque minoritaire représente un juif sous le fascisme, entre adhésion, indifférence et critique. Dans «Donne e mitra» par Enrico De Boccard il y a eu la mort tragique d'un juif fasciste (Davide Cohen), qui ne peut pas abandonner ses idéals politiques. Tous les personnages juifs doivent affronter la crise des lois raciales et répondre à leur propre identité juive: ils périssent face à des événements historiques ou ils disparaissent dans la démocratie d'après-guerre.
- «L'ebreo nero» par Dino Sanzò c'est le premier roman qui se concentre sur l'histoire d'un jeune juif de foi fasciste, écrasé entre la sentimentalité féminine et le nihilisme masculin. À la fin du roman, David doit mourir en Espagne pour défendre les régimes fascistes contre la peur communiste.
- «L'ebreo nel fascismo» par Luigi Preti met plutôt l'accent sur la lente prise de conscience de la réalité fasciste par un juif italien. À la fin du roman, l'intellectuelle Dan doit mourir par accident dans un tunnel ferroviaire.
- «Piazza Carignano» par Alain Elkann raconte l'histoire du Ettore Ovazza, juif fasciste et oncle fictif et réel du protagoniste. Le roman, écrit sous forme du journal intime, utilise des

triangulations morbides amoureuse. A la fin du roman Tullio disparaît pour sa famille dans le monde de l'après-guerre.

- «Mamma» de Virgilio Brocchi et «Uomini e donne solamente» de Umberto Scazzocchio racontent les histoires de certains juifs pendant le fascisme, qui ne peuvent pas échapper à la «mort de la patrie».
- Le chapitre sept examine la figure du juif errant à travers ses masques diverses (exotique, levantin, cosmopolite). Cette ligne est proche à le «juif anomique», perçoit qu'elle joue sur le stéréotype par excellence: l'errance historique et ontologique du juif pour des motifs religieux.
- Le juif anomique peut également être «errant» s'il maintient sa propre subjectivité autonome. Un autre filon romanesque fait son chemin dans l'entre-deux guerres: celle du juif errant, exotique et cosmopolite, membre d'une nation intemporelle. L'archétype de la variante moderne peut être considéré le docteur Benrubi, personnage de «Gog» par Giovanni Papini, qui est décrit comme vendeur de l'argent et de l'intelligence.
- Dans les années trente apparaît donc un juif errant et marrane. «Kaddish» par Guido milanais présente l'amour tragique entre un officier italien et une jeune juive levantine, qui doit faire face au dilemme déchirant entre tradition et modernité. Dans «Oggi domani e mai» par Riccardo Bacchelli il y a un banquier juif qui vit en marge de la société sentimentale italienne de l'entre-deux-guerres. «Agenzia Abram Lewis» par Alfredo Segre Levant nous ramène à l'Est levantine, où un juif trafiquant tente de survivre avec dignité au milieu de la diversité ethnique, religieuse et politique. Dans «Viaggio con una giovane ebrea» Alfredo Panzini nous guide dans les préjugés catholiques au sujet des juifs pendant la montée du nazisme.
- Après la Seconde Guerre mondiale reprend une deuxième caractérisation du juif errant: le cosmopolite sans fixe domicile. Dans «Lettera del Signor Alzheryan» Alberto Vigevani décrit la figure fanée et fantomatique d'un riche homme juif d'affaires cosmopolite dans l'Europe des années trente. Dans «Leon Davidson ebreo» par Antonio Nucci nous avons un autre juif errant qui a miraculeusement survécu à la guerre et «renaître» en Israël. «L'amante senza fissa dimora» par Fruttero et Lucentini nous décrit l'histoire d'amour du juif errant dans le scénario plombé et décadente de Venise. Dans «Così parlò il Mèt Cussi» par Fausto Coen nous avons un juif cosmopolite de l'Est, qui prédit la tragédie de la guerre à ses coreligionnaires italiens.
- Le chapitre huit se concentre sur la représentation d'Israël comme lieu de culte et espace politique. Cette ligne "chrétienne" n'a été pas visitée par des écrivains Juifs, qui n'ont montré pas des intérêt particulier pour l'histoire ancienne d'Israël, ni pour les événements biographiques de Jésus de Nazareth, ni, enfin, pour le nouvel État d'Israël.
- Le roman d'Israël c'est un filon peu fréquenté par les écrivains juifs, répartis entre l'appel religieux à l'ancien Israël et la naissance politique du nouvel État des Juifs. Nous avons des références religieuses à la Palestine évangélique ou l'Ancien Testament chrétien. Après la Seconde Guerre mondiale explose lentement le roman de consommation, qui voit le déplacement axial vers les événements contemporains.
- Le «Giuda» par Lanza del Vasto, publié peu de temps avant la Seconde Guerre mondiale, décrit les tourments de conscience occidental contemporain en face de la figure de Jésus.
- «Il pianto del figlio di Lais» et «Lo sguardo di Gesù» par Riccardo Bacchelli, apparus après la guerre, portent sur le thème du rôle de la religion dans la vie contemporaine contre le risque d'anéantissement nucléaire.

- Les romans de Bruno Tacconi («Il medico di Gerusalemme», «Salomè» et «Masada») abandonnent le genre religieux pour faire place à le feuilleton historique de décor antique.
 - Depuis les années soixante il y a un nouveau genre romanesque, qui se concentre sur la politique et l'existence d'Israël. Dans «Un uomo e una donna solamente» Vincenzo Buonassisi raconte la renaissance physique et spirituelle de deux réfugiés juifs en Israël. «Tempo d'amare» de Maria Teresa Dainotti décrit les jours épiques de la première guerre arabe-israélienne à travers les yeux de deux enfants (un juif et un arabe). «Blindati nel Sinai» par Giampaolo Galigani envisage plutôt la quotidienneté armée par un sabra pendant la guerre du Kippour.
 - «L'uomo dell'Haganah» par Franco Enna et «I giorni dell'inganno» par Andrea Frezza sont deux romans d'espionnage qui nous catapultent en Italie dans les années soixante-dix, entre intrigues, fusillades et amours impossibles.
-
- Le chapitre neuf analyse les romans de sujet juif par Alberto Lecco et son réalisme tragique. Lecco s'interroge sur le problème de la conscience juive à travers les grands écrivains russes du XIXe siècle et la diaspora juive nord-américaine contemporaine.
 - L'œuvre romanesque d'Alberto Lecco, écrivain mineur de la seconde moitié du XXe siècle, est surtout consacrée à des thèmes juifs. L'auteur, fils d'une mère juive et de foi anarcho-communiste, a voulu rendre hommage au thème de l'identité juive décrivant une figure de juif comparable à certains égards à celle de Elsa Morante, mais sans un véritable contexte historique et une caractérisation convainquant.
 - «Anteguerra» raconte l'histoire autobiographique de l'amitié entre un jeune juif et un jeune communiste à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Auguste finit par mourir comme le Dan de Luigi Preti, parce-qu'il est incapable de choisir entre l'adhérence et la résistance au fascisme.
 - «L'incontro di Wiener Neustadt», peut-être son roman le plus célèbre, décrit le dialogue dostoevskien entre un couple juif et un officier nazi avant leur déportation.
 - Lecco a également publié plusieurs romans établies en Amérique: «Un Don Chisciotte in America», «La casa dei due fanali» et «L'uomo del libro», qui utilisent la figure d'un intellectuel juif en fuite de l'Europe et à la recherche de la vie physique, spirituelle et émotionnelle dans le Nouveau Monde.
 - «L'ebreo» est peut-être le roman le plus important de Lecco, car il décrit précisément le tragédie des vaincus à travers l'histoire d'un juif psychanalyste.
 - «Ester dei miracoli» renvoie l'image de la femme juive comme martyre et vengeur contre la barbarie antisémite, avec des références autobiographiques claires.
-
- Les conclusions cherchent à fournir des réponses exhaustives aux différentes relations entre le Juif et la nation dans les romans italiens du XXe siècle.
 - La figure du Juif dans le roman du XXe siècle italien a eu de nombreuses caractérisations. Les auteurs juifs ont mis l'accent surtout sur les généraux psychologiques et historiques, tandis que d'autres ont plus ou moins peuplés tous les types possibles.
 - Le roman de l'intégration nationale a prouvé la difficile adaptation du subjectif juif à l'imaginaire collectif italien en vue de nationalisation.
 - Le roman juif anémie a démontré le lien entre l'autoritarisme politique et la persécution de la minorité pendant le procès de nationalisation.
 - Le roman de l'impuissance existentielle a montré la persistance de la relation entre

connaissance et douleur dans la conscience juive contemporaine.

- Le roman de l'holocauste a témoigné le juif comme victime de l'histoire et son incapacité à réagir, mais il a aussi élevé le sens d'unicité juive dans l'imaginaire collectif.
- Le roman du juif fasciste a démontré l'impossibilité de l'assimilation des juifs italiens à les idéals fascistes, nationalistes et antisémites.
- Le roman du juif errant a indiqué la puissance du mythe collectif religieux laïcisé contemporain.
- Le roman d'Israël présente la relation entre l'élément religieux et politique dans le pays d'Israël, mais aussi l'absence des écrivains juifs.
- Le roman du juif vaincu a remporté l'échec dans la vie d'un juif italien progressif à la recherche d'un rachat historique.
- Toutes les filons romanesques ont montré l'impossible intégration du juif dans le mythomoteur national, qui a été affectée par la massification progressive de la société et par l'utilisation instrumentale de stéréotypes positifs ou négatifs dans l'arène publique à partir de la Première guerre mondiale. L'imaginaire collectif n'a pas changé sa position sur le personnage juif, car il ne veut pas assimiler au milieu majoritaire ou perdre sa identité.
- En l'absence d'une «nation italienne», l'imaginaire romanesque n'a pas proposé une «nationalisation parallèle» ou un «désir sioniste»: le juif italien est toujours un juif diasporien, «condamné» à son état de minorité nationale. Les «différences» historiques, religieuses, économiques et culturelles ont connu une difficile coexistence aux côtés du mythomoteur national. C'est la raison pour laquelle les historiens ont insisté sur le problème de l'intégration-assimilation-acculturation nationale des juifs italiens, tandis que l'imaginaire romanesque l'a considéré comme un problème après tout d'une importance secondaire.